۱۷

از جمله کتابهائی است که حضرت آیة الله العظمی
آقای حاج آقا حسین طباطبائی بروجردی مدظله
العالی از شهریه خود به مسجد و کتابخانه) بکتابخانه
مبارکه مسجد اعظم قم اهدا فرموده اند
سرپرست کتابخانه مبارکه

شماره
۵۰۱
فهرست

نام کتاب
تاریخ ثبت دفتر ۱۳۴۹/۱۰/۱۴
شماره عمومی ۴۳۹۷
شماره خصوصی

مختص بکتابخانه مسجد اعظم - قم

۲۱
ق خ ۹۱
۱

وقف مؤبد وحبس مخلد نمود این کتب
مسمر بکوهر مرلا جناب سیادت مآب سعادت
سب طهارت اکتساب سید محمد باقر خلف
عوم مرحوم میرزا ابوالقاسم الشیرازی اسکن فی
المعلوی النجف الغربی براحقر الافاق العبد المحتاج
ابن آقی الموسوی نسبا والنجفی مسکنا والفارسی مولدا
الذکور اوخلف بعد سلف وتولیه بموقوف علیه
علیهم واکزاد وصیغم وقف صار
یافت الباقیات الصالحات خیر لکم ان کنتم تعلمون
والحمد لله رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحیم

گوهر مرادی که غواص فکرت را از دریای حیرت در کف اندیشه آید
و دردانه مقصودی که جوهری طبیعت را در رشته حسرت کوشه باطن
آرایه اقرار کردن و اعتراف نمودن است بقصور از شکر دولتی نعمتی
که زبان شکرگزار شکرگزاران از جمله الای اوست و توفیق
شکرگزاری نعمتی از نعمای بی نهایتهای او فیاض علی الاطلاقی که
بسیط عرصه وجود مایع از سوابغ احسان اوست و جواهر عقول
و نفوس بر بساط بسیط امکان بر هم چیده و سحاب امتنان
یگانه که دستگان ابد عشش دانه هستی را در صحرای بی شمار
بآبیاری رحمت پرورده و کاتب اختراعش صفحه ساده هیولی
آثار قبول ذاتی داده بمجرده امکان استعدادی صهای نگارش از قلم

صور

صور کائنات کرده صانعی که صیقل صنعش آینه افلاک را در بدو فطرت
از زنگ کیفیات متضاده پرداخت و مراة امتزاج اضداد اربعه را
بصفیه اعتدال مزاج جلوه گاه صور مولیده ثلثه ساخت قادری
که بمحض اختیار ذاتی ازلی در فیض بی منتهای ابدی بر روی عالمیان
گشاد و کلید خزاین جود در قبول مراتب مختلفه وجود در کف اختلاف
استعداد نهاد تا هر صدف قابلیتی در بن دریا بقدر حوصله استحقاق
درگشت و ظرف هر استعدادی از این چشمه بمقدار گنجایش پر شد
اگر در جوی بزرگ آب دریا پیشتر از گوزه کوچک گنجد و یا
طرف اعلای وادی بوصل سیلاب از طرف اسفل پیشتر رسد
نه دریا را قصوری باشد و نه سیلاب را تقصیری افتد کاسه
سرنگون در زیر ناودان محروم چون ماند و کوزه شکسته
نگاهداری آب چگونه تواند فیضش با هیچکس پیشتر از دیگری نیست
و لطفش بهیچکس از دیگری کمتر نه آب سبزه و خار از یکجوی بیارست
و رنگ لاله و داغ از یک نوبهار گاه یک گل نصیب رنگ
آرستن و گاه صد گل نیکرنگ پیراستن اگر از قابلیت مادهٔ است مادهٔ را

قابلیت ازکیست واکر از اختلاف استعداد است استعداد اینهمه
مختلف ازچیست حکیمی که بموجب حکمت تامه ومقتضای مصلحت عامه
وجود ذره بیکار نگذاشت ودر ایجاد قطره نظر مصلحت دریغ نداشت
در وجود قطره دریای حکمت پدیدار است وازنمود ذره آفتاب
مصلحت اشکار با وجود قدرت شامله بنابر مصلحت کامله در ایجاد
اشیاء پای سبب درمیان نهاد وکاوه مسببات را باسباب متعلق
ساخته اثار را بموثرات ربط داد اقتضا بطبع واراده بعض بعضی
کرد وترتیب عالم روحانی وجسمانی نمود وعقل کلی را که خدای عالم
وطبیعت کلیه را که بانوی جهان کردانید ونفس کلیه را واسطه
ساخت که از جهت بتجرد قبول نموده بجهت تعلق نماید تا اثر فیض
اعلی بجمیع ذرات وجود سرایت تواند نمود وبامین عقل کلی و
نفس کلیه رابطه تاثیر وتاثر که درحقیقت ترویج مغولیت متضمن ساخت
تا انواع موجودات علوی وسفلی تولد نمود ونوع انسان را که ارشد
اولاد ابای علوی واجهات سفلیت بمزید عنایت اختصاص داده قابل
خلافت خویش گردانید وتشریف خاتمیت نبوة مطلقه در قامت

قابلیت

قابلیت اشرف افراد وکه اشرف انواع کاینات که بحلوی عهد اتل
حقیقی ممتازست پوشانید ومظهر قدرت مطلقه را بمرتبه اتحوت
که در رتبه معنوی ردیف تساویست مخصوص ساخته بخلعت کید
خاتمیت بقای شریعت مطهره را باوصیای اثنا عشر که بروج
آسمان توحید اند موسس کردانید صلوات الله علیه وعلیهم اجمعین

اما بعد برورق گزارش چنین نگارش مینماید خامه
عجز ونیستی پست پایه ترین منسوبان دودمان دانش وبینش
وکم مایه ترین نظر کرده کان درکارخانه آفرینش عبد الرزاق
بن علی بن الحسین البلاتجاوز الله عنهم که سرکش نور خرد برجهه استعداد
تاقته وبرتو افتاب دانسته باشد که شرف آدمی بر کاینات بجوهر
عقلست واین شرف فی الحقیقه وقتی اورا حاصل آید که ازاسته شود
بخاصیت عقل کردانستن اشیاست وکاربستن بمقتضای آن
وضروریترین دانشها شناختن خودست وبازگشت خود وشناختن
پروردکار خود وشناختن فرمان پروردکار خود است ومجموع
این دانشهاست که علمای متکلمین اصول دین خوانند وحکمای محققین

عقل در رتبه قابلیتش مراه یافته

حکمت الهی گویند و صوفیه موحدین معرفت نام نهند و باشاق علما
و دانشمندان عقلا به دون این مایه دانش و عمل نمودن بموجب آن کاری
ممکن نیست جمهور علما متفقند که درین مایه دانش تقلید کافی نیست
بلکه لابد است از دلیل و مراد از تقلید محض شنیدن است از غیر مانند
خبری که احتمال صدق و کذب داشته باشد و مراد از دلیل چیزیست
که در متعارف کسی بشنود و امارات صدق در ان بیابد بلا محاله باور
کند و عمل مقتضای ان نماید و هر مکلف را در تحصیل معارف بحجت
خود و عمل نمودن خود همین قدر از دلیل کافیست که موجب اطمینان
وی گردد و باعث عملنمودن بمقتضای آن شود و زیاده برین مشغول
دانستن اصطلاحات علما و ارباب نظر و تطبیق هر دلیل بقوانین علم
منطق و غیر آن لازم نیست مگر کسی را که تعلیم دیگری کند یا رفع شبهه
که کسی را حاصل شده نماید و قدرت بر تحصیل این مایه دانش بر کسی که
ذکر شد هر مکلفی را که جامع شرایط تکلیف باشد حاصل است خواه
خاصی و خواه عامی بی تکلیفی و تقصیر از ان و عدم سعی در تحصیل آن
معذور نخواهد بود و تحصیل این مایه دانش با کمتر ری و شغلی منافاتی

ندارد

ندارد و با وجود این مردم از تحصیل ان متمکن نیستند و بصعوبت آن و عدم
قدرت بر ان معتذرند بلکه بیشتر متوسطان علم در زمان ما همچنین در
اگثر زمانهای سابق با وجود اقتای عمر خود در خواندن کتب و یاد
گرفتن مسایل از حصول قدر ضروری از دانش که هر عامی صاحب
سلیقه را در یکهفته و صحبت مستوفا تحصیل آن ممکنست محروم مانند و فرق
در معنی میان ایشان و سایر عوام الناس نیست و بیش
ان بود که غایات علوم را چنانکه هست تصور نکنند و فایده آنرا
منحصر در تحصیل مال و جاه و اعتبارات دنیوی دانند و نهایت
همت عالی همتان این طبقه آن باشد که شهرت و مسلمیت را
وجهه همت سازند و اصلا بغرضی بالاتر از ان نپردازند و
بسیار از متعینان طلبه علوم و ارباب عمایم باشند که دنیا را
از طیطراق و دبدبه رزق دانند و اسباب عام فریبی و تصدی
پرکرده باشند و در معرفت الهی اعتماد بر تقلید محض کرده باکودکان
و با پیرزنان راه تساوی پیمایند و مشاهده این شیوه بسا که اذکیا
را موجب نفرت از توجه بطلب علم شده باعث یاس کلی از سعادت

حقیقی گردیده باشد و این ضعیف چون ملاحظه این حالت نمودم و با
بسیاری از اذکیا که بفطرت مستقیم مفطور و از اقتناص سعادت
ابدی محروم مایوس بودند صحبت داشتم و بتحقیق کار بتوفیق
الهی تا الجمله اکثری یافتم اخلاصمندی بفرضانه دامنگیر شد که رساله
در باب تحصیل اصول دین و حصول معارف الهی بر وجه یقین که خلاص
و نجات جاودانی بدون ان ممکن نیست ترتیب دهم بنحوی که از مطالعه
آن بزحمت تعلم بسیاری از اصطلاحات ارباب مجادلات و بدون
مؤنت تحمل اعباء مباحثات اصحاب مقالات بی مقصود حقیقی توان
برد و در تحصیل سعادت بقدم ملاحظه آن توان سپرد و چون این
مطلوب بسیار مهمی که در تحصیل آنها زیاده غایتی متصور نیست در
پرده احتجاب مانده بود تا این زمان که نسیم رغبت یکی از اعاظم
دوستان روحانی که اظهار شمه از اوصاف پسندیده اش با آنکه
امکان مزار دخالی از شائبه یکپارگی نمیتواند بود از مهب التفات
تازه روزی بر ان گرفته گوشه نقاب علایق از رخسار مقصود معهود دفع
نحله دوری گرفت و بپای نشاط فرمانبرداری که بجواب کامل قدمی

رقمه بود

اقتضا نمود
سمت تحریر گردید

بودم صح

اجابی
بنفس
دستار

رقمه بود بحدی هستی از ظهور آمد و وعده سابقه که با سیاری دوستان
جانی پیرشته بود موجب تاکید این عزیمت مصمم گردید و در خاطر دارم
که هرگاه بر وفق رضای احبا بتوفیق وهاب العطایا بسمت اختتام
گیرد و بشرف تمامیت از خاتم اعتصام پذیرد این رساله را موسوم
بکوثر مراد کردانم و چون اشاره شد که علم ضروری خود شناسیست
و خداشناسی و فرمان خداشناسی و اصول خمسه دین عین یمین
شناختهاست چه توحید و عدل داخل در خداشناسیست و نبوت
و امامت داخل در فرمان خداشناسی چه فرمان خدا را بشرع
توان شناخت و شرع محتاج باوریده شرع که نبی است و حافظ
شرع که امامست و علم معاد داخل در خودشناسی پس غرض از این
رساله منحصرست در سه قسم که هر قسمی در مقاله بیان کرده شود و پیش
از شروع در غرض شنیدن سخنی چند مناسبت که ذکر آن در مقدمه
کرده آید و غرض اصلی در این رساله اگرچه کمال علمیست اما خالی از
کمال عملی که علم اخلاق و طریق تصوف و اشراق مشتمل بر آنست
نتوان گذاشت پس مناسب باشد در خاتمه کتاب اشاره بران

۵

کوثر مراد

لهذا این رساله مرتب شد بر مقدمه و سه مقاله و خاتمه **مقدمه**

در اشاره بر مرتبه وجود انسان و سبب اختصاص وی بشریف

تکلیف الهی و نمودن راه خدا و تقسیم آن بر راه ظاهر و راه باطن

و سبب اختلاف علما و بیان غرض و فایده از علم کلام و حکمت

و این معانی در سه مطلب بیان خواهد شد **مطلب اول** از مقدمه

در اشاره بر مرتبه وجود انسان و سبب اختصاص او بشریف تکلیف

الهی بدانکه اگر در نوع انسان جوهری نبودی که از جنس جواهر

اجسام محسوسه خارج بودی هرآینه او را فضیلتی بر سایر موجودات

جسمانیه حاصل نبودی چه کمالات معدنی و نباتی و حیوانی در این انواع

پیش از نوع انسان ظهور دارد پس اگر جوهر انسان از جنس جواهر

این اجسام بودی کمالات و بهتری از جنس کمالات ایشان بودی

و کمتر از آن و بر تقدیری که کمتر نبودی تفاوت وی بر انهاء

جنس تفاوت یکی از آن انواع بودی بر سایر آن انواع مثلا

از جنس تفاوت درخت بودی بر حمار یا تفاوت نخل بر سپید یا

تفاوت لعل بر سنگ و یا از جنس تفاوت حیوان بر نبات و نبات

بر جماد

بر جماد و حال آنکه معلوم است که تفاوت انسان بر سایر موجودات

نه از مقوله تفاوتهای مذکوره است بلکه هیچگونه مناسبتی با تفاوتهای

مذکوره ندارد مگر بر سبیل تشبیه و تمثیل و تقریب معقول بمحسوس چنانکه در

مجازات متعارفست و این بیانی که نموده شد اگرچه در حقیقت امانه وافی

که فهم آن موقوف بر غرض علمی یا طول بحثی باشد بلکه مر صاحب

ذهن مستقیم را که تامل و ملاحظه در خواص و آثار انواع مذکور نماید

همینی بر وی روشن خواهد شد و این جمله که انسان بدو

مختص است محسوس نیست با عراض و کیفیات بلکه معقولست

بخواص و آثار و در عرف شرع از آن روح و در عرف حکمت نفس

ناطقه تعبیر نمایند و مقصود از این بیان که کردیم اثبات تجرد این

جوهر نیست چه بیان تجردش را موضعی دیگر خواهد بود بلکه مقصود تباین

مباینت اوست با سایر جواهر محسوسه با او در این شرکت نیست

بر دو وجه یکی علم معقولات و مفهومات کلیه که بدین وسیله را

شناسائی خدای حاصل شود و دیگری عمل خیر ناشی از اراده عقلی که مرا از شایبه شهوت و عنف و سایر اعراض

و بدیهیست و این عمل مرضات الهی که مبنی بر قربت محض و اخلاص مجرد

واثر مختص باین جواهر که هیچ یک از جواهر محسوسه

باشد میتوانند شد و بیان این مجمل آنکه ادراک بر دو نوع است ادراک
بود یکی ادراک جزئی که محتاج بآلتی باشد از آلات بدن چون دیدن
و شنیدن و چشیدن و بوئیدن و ملامسه کردن و این قسم ادراک
را احساس و آلات وی را حواس گویند و خیال و وهم نیز از این
نوع باشند چه خیال تعلق نگیرد جز بصورتهای محسوسات و وهم
اگر چه تعلق بمعانی نگیرد اما بمعانی جزئیه که در محسوسات یافت شود
و تفصیل این مدارک در موضعی دیگر خواهد انشاء الله و نوع دوم آمده
ادراک کلی که آنرا عقل و نطق نیز گویند و نفس ناطقه درین
نوع ادراک محتاج بآلت نباشد بلکه این ادراک وی را بذات
خود نفس و ظهور حاصل شود و این را عقل نیز گویند و این قسم ادراک
تعلق جزم بذوات مجرده و مفهومات کلیه گیرد و بسبب انقسام ادراک
باین دو نوع میتوان ارادهٔ انسان نیز منقسم شود بارادهٔ
عقلی که ناشی از تعقل شود و ارادهٔ غیر عقلی که ناشی از احساس
یا توهم یا تخیل باشد و هر فعلی و عملی که شهوت و غضب را در آن
در آن حاصل نشود و ارادهٔ آن عقلی محض باشد و مرضات آلهی همه اینچنین

باشند

باشند و توانند بود که مراد شهوی و غضبی مراد عقلی نیز باشد بوجهی
و این هر دو اثر مخصوص انسان که بیان کرده شد سبب اختصاص
وی گشت بلیاقت تکلیف آلهی چه هیچ موجودی را که در جنس
جوهر باشد مخصوص انسان بنباین باشد معرفت آلهی و عمل بر
وفق اخلاص ممکن نیست اما موجودی که فاقد شعور و اراده بود
چون جماد و نبات یعنی در رو ظاهر است و اما موجودی که شعور
و اراده داشته باشد مثل سایر حیوانات بسبب آنکه شعور
ایشان حسی و اراده ایشان شهوی و غضبی محض باشد محروم
از معرفت و بندگی خدا باشند چه خدا جل در نیابد و
صدور اخلاص از غیر اراده عقلی ممکن نبود لیکن ایشان را عبادت
طبیعی باشد که هیچ موجود از آن خالی نشود بود و اینکه گفتیم
بخلاف ملائکه مقدسه باشد که در جنس با ایشان شریکند
اما چون معرفت ایشان از معارضه و سهم مصون و اخلاص
ایشان از مزاحمت شهوت و غضب مبرا است تکلیف در ایشان بود
چه تکلیف از کلفت مشوب باشد بل در معرفت و عبادت ملائکه

کلفت نبود و بهمین سبب انسان را فضیلت بر ملک تیز ثابت شود و
حکما جهتی را که نفس ناطقه بدان جهت مهیای ادراک معقولات
باشد قوت نظریه و عقل نظری گویند و جهتی را که بدان جهت مهیای
عمل بر وفق خیر باشد قوت عملیه و عقل عملی نامند و وضع حکمت
بجهت تکمیل این دو قوتست آنچه با وتکمیل قوت نظری حاصل شود
حکمت نظری و آنچه با وتکمیل قوت عملی بعمل آید حکمت عملی خوانند و ایمان
در شرع عبارت از کمال قوت نظری و عمل صالح عبارت از کمال
قوت عملی باشد و عرف حکمت و شرع در این معنی نیز هم مطابق شوند

مطلب دوم از مقدمه در نمودن راه خدا و تقسیم
آن بر راه ظاهر و راه باطن بدانکه راه خدای تعالی نه راهیست که
جز بپای عجز و نیستی اندیشه سلوک آن توان نمود و خاک را با
خالق پاک چه مناسبت ما للتراب و رب الارباب مخلوق
را با خالق و ممکن را با واجب و حادث را با قدیم و فانی را با باقی
هیچگونه مناسبتی نیست که دست توسل در دامان زده متوجه درگاه
او توان شد مگر بسلب همه نسبتها که چون نسبتها همه سلوب گشت و پرده‌های

وهم و خیال از پیش نظر برخاست و یأس کلی حاصل شد نومیدی کلی
باشد چه هرگاه که برداشت و مواصفات شد دیدنی دیده شود و وجود
ممکنات کرویست برخاسته و فضای اندیشه هوائست غبار آلود
تا گرد ننشیند غیر گرد در نظر ننماید و مقصود محققین صوفیه از دعوی
وحدت وجود و ادعای مرتبه فنای مطلق زیاده بر این معنی که اشاره
بآن شد نتوانند بود هرچه غیر این شنوی ز نهار نشنوی و
بالجمله راه خدا از همه بغایت باریک و خود بخود این راه پیدا
نتوان نمود و پیامبر دلیل عقل این راه سر نتواند کرد بلکه بفضل او میسر
باید بود و او بعنایت خویش این راه بر بندگان گشاده و انبیا
نمودن این راه ایستاده ولی چون راه نمودن شد بر نمودنی
باید رفت با آنکه خود میباید رفت تا او نبرد نمیتوان
دریافت دانست که آدمی را بخدای تعالی دو راهست یکی راه ظاهر
و دیگری راه باطن لیکن راه باطن راهیست که از و بخدا توان رسید
و راه ظاهر راهی که با و خدا را توان دانست و از دانستن راه
بسیار رفت تا رسیدن و اینکه اشاره بصعوبت آن راه شد راه

باشد و در راه ظاهر چه دانی صعوبت نیست چه راه ظاهر راه استدلالیست
و استدلال مقدور هر عاقلیست که از آثار پی بمؤثر برد و راه
استدلال مقدست بر راه سلوک چه تا کسی ندانند که منزلی هست
طلب راهی که بمنزل برد نتواند کرد و بعثت انبیا برای ارشاد
راه ظاهر و استدلال نیست بمعنی که باطن این راه موقوف
بنبودن پیغمبر باشد که اگر چنین بودی دور لازم آمدی چه تصدیق
پیغمبر بآنکه فرستاده خداست موقوف بشناختن خدا باشد
بلکه کار پیغمبران در باب این راه از باب بیدار کردن
خفتگان است کسی که حقه صحیح البصر را بیدار کند او لامحاله بصر خود
اشیا را بیند و آن بیدار گشته در دیدن بیدار شده زنهار
از بیدار کردنی مر خلقی را نباشد و نتواند بود که کسی خود بخود
بیدار شود و اشیا را بیند چه بیدار شدن موقوف بیدار
کردن دیگری نیست کذلک مردمان در خواب غفلتند و نسبت
غفلت بچشم عقل چون نسبت خوابست بچشم حس پس کار پیغمبران در این
راه همان باشد که همه را از خواب غفلت بیدار گشتند و نتواند بود که کسی

خود بخود

خود بخود هم بیدار شود پس چون مردم از خواب غفلت بیدار شوند
اگر عقل از پرده غفلت برآمده را بکار ربنمد خدا را بیقین تواند شناخت
و اگر بعد از بیدار شدن از خواب غفلت خدا را نشناسند سبب آن
بکار صحیح باشد که عقل را بکار نبرده باشند مثل کسی که از خواب بیدار شود و چشم
باز نکند تا اشیا را بیند و بهمین سبب است که بعد از بعثت انبیا
و بیدار کردن انبیا مر اشیا را ایمان نیاورده باشند حق
تعالی اشارت در قرآن مجید اهل جحود و عناد خوانده چه جحود
آنست که کسی چیزی را داند و گوید نمیدانم و بیداری که چشم باز
نکند تا اشیا را بیند و گوید چیزی نیست لامحاله معاند باشد.
لهذا ازایشان در قرآن مجید بر سبیل تعجب چندین موضع بفرمود
افلا یبصرون افلا یعقلون افلا یتفکرون افلا
یتدبرون و امثال این پس اگر عقل انسانی در سلوک راه
ظاهر و استدلال از آثار بمؤثر استقلال نداشتی چنین تعجب
مستبعد بودی و پاید دانست که سلوک راه ظاهر و باطن برعکس
یکدیگرند چه سالک راه استدلال اثبات اشیا کند مرتبه بمرتبه

تاشی شود باثبات سببی که او را هیچ سببی نبود مثلا از مشاهده اثر اثبات
کند که دیرا موثری باشد و دران موثر چون آثار معلولیت بیند
گوید که او را اثر موثری دیگری بود و علی هذا الی غیر النهایه تا باثبات
موثری که در وی هیچ اثر معلولیت نبود و سالک راه باطن اشیا را
مرتبه بمرتبه نفی نماید تا بموجود باقی رسد که فارا در وراه
نبود مثلا چون سالک بدلیل دانسته باشد که علت و خالق اشیا
باید که در وی هیچگونه نقص و حاجت و بالجمله آثار معلولیت نباشد
پس هرچه در و اثر نقص و حاجت بیند نفی او کند تا بکمالی رسد
که هیچ نقص در او نبود و بعد ازان نظر ازان برنداشت
و بالطبع با هرچه او را از ملاحظه کامل باز دارد دشمن شود و
همت بر نفی آن از خود گمارد و همیشه در لذت مشاهد مستغرق
باشد و از لذت ملتذ که عین خود باشد نپردازد تا غیر چه رسد
و این لذت باشد که حکمای الهی سعادت حقیقی و محققین صوفیه
وصول و فنا خواهند و قرة العین انبیا و اولیا باشد و غرض
از بعثت انبیا و اولیا باشد و غرض از بعثت انبیا و رسل

همین است

همین است که مردم را باین لذت دعوت کنند و باین مرتبه غطمی سیاقت
نمایند و عقل بتنهایی در سلوک این راه مستقل نتواند بود چه انسان صاحب
فطرت اگرچه از جهتی مایل بکمالست اما از جهات کثیره مبتلا بعشق
نقصانست که مقتضای شهوت و غضب داعی بر نست و این اعیان
نقص را بر انگذارند که بصور کمال پردازد تا بمطلب آن چه رسد پس
اگر سیاست شرع و وعد و وعید شارع مردم را جبرا قهرا
باین راه نزاندی کس بطوع این راه نتوانستی افتاد چه نهایت
سعی عقل دانستن معقولات اشیاست و احکام کلیه آن اما
معرفت خواص افعال و اعمال جزئیه که چه چیز در آباد
نخجد از دیگر کند و کدام چیز از خدا دور گرداند مقدور عقل
بشری نیست پس در حکمت الهی واجب باشد ارسال انبیا که بعضی
از اشیا را واجب و مندوب گردانند و آن اشیایی باشند
که موجب توجه یا زیادتی توجه بمطلوب حقیقی شوند و یا موجب
اعراض یا زیادتی اعراض از غیر مطلوب حقیقی باشند و بعضی
را حرام و مکروه گردانند و آن اشیایی باشند که موجب استغراق

یا زیادتی استغراق غیر مطلوب حقیقی شوند و باموجب اعراض از زیادتی
اعراض از مطلوب حقیقی باشند و در جمیع افعال خیر قربت محض
و اخلاص مجرد را شرط کرده اند که سالک علی ای الاحوال از یاد
مطلوب حقیقی غافل نشود و استغراق در مباحات را تیرند موهم شمرند
و لهو و باطل را ممنوع سازند و هیچ مباحی هم نباشد که بوجهی از
وجوه قصد قربت و اخلاص در و نرود و چون سالک طالب
در مجاری احوال و افعال خود این شیوه و شیوه را که صاحب
شرع مطهر مقرر داشته منظور دارد و تخصیص که بسر آرد غرض این
اعمال اگرچه بطریق اجمال بود آگاهی داشته باشد و مرات
جامعیت نفس ناطقه که در عرف شرع قلب عبارت از انست
و اصطلاح تصوف نیز مطابق ان و مرتبه برزخیت که توسط
بین العالمین است و بر اثبات و حکم عالم حسی بنا بر غلبه طبیعت بر و
غالب مرآت از زنگ عوارض طبع تخلی گشته و اذکره و رات
حسیه متجلی شده بصورت حقایق اشیا که متابع تصور معقولات
آن از طریق استدلال سود سفر راه ظاهری و سرمایه تجارت

روز

روز بازار سیر باطنی بود متجلی گردد و صورت هریک از ان حقایق
آینه جمال باکمال کامل حقیقی گردیده غرض بلجه وصول بعرف عرفا که
از تو ای کوثر در عرف شرع عبارت از انست روی و مایده سعادت حقیقی در اصطلاح حکمت که آیه ما لاعین رات و لا اذن سمعت ترجمه انست گشوده گردد
و تطابق اصطلاحات اهل شریعت و ارباب حقیقت در ریمعانی
تیر ظهور پیوندد و چون روشن شد که راه خدا بر دو قسم است
راه ظاهر و راه باطن و راه ظاهر راهیست که عقل را کار افتاده
که بسعی خود از اپیدا کرده سلوک دران نماید و راه باطن آنست
که خدای تعالی نمایده انست و انبیا را بهدایت ان فرستاده
و یاقتن ان راه چنانکه شرط یافتن انست و سلوک دران
نوعی که بمنزل حقیقی رساند موقوفست بر یافتن راه ظاهر و
سلوک آن بنحوی که شرط سلوک انست پس بنا علی هذا
غرض ما درین رساله منحصر در بیان کیفیت سلوک راه ظاهر است
و تحریر و تقریر اداب علمیه طریقی که هر صاحب شعوری که موید

بدین شخصی مرمحسوسات را در پس پرده که حایل باشد میان هر
دو فنی و لامحاله این دیدن مختلف شود در ظهور و خفا با خلاف
پرده حایل از رقت و غلظ و لطافت و کثافت هر چند پرده
نکثر و حجاب لطیفتر فنی روشنتر تا بمرتبه که هیچ حجاب و پرده
در میان حایل نبود و این مثال مشاهده عقل عارفی باشد که
مرتاض بود و بریاضت ترک رسوم و عادات و معتاد بتجرید
و تنزیه معانی از غشیه اوهام و خیالات و این نیز مختلف باشد
بسب قوت و ضعف مراتب ریاضات پس عالم رسمی اشیا را
اگرچه یقین دانند اما در پرده دانند و عالم محقق سترو فی عرض
از رسوم و عادات اشیا را بی پرده ملاحظه کند و این نسبت
باول دیدن باشد نسبت بشنیدن و معنی کشف همین باشد
که اشیا بی پرده مشاهده و ملاحظه شود پس روشن شد که معلوم
بکشف بعینه معلوم بیرهان است و تفاوتی نیست مگر در جلا و خفا و توانم
بود که چیزی معلوم شود بکشف پیش از انکه معلوم شده باشد
بیرهان اما حکم بصحت کشف لامحاله موقوف باشد بیرهان پس اگر

کسی دعوی کشف بر نقیض مقتضای برهان صحیح کند مسخن کاذب باشد
و این که گفتیم سخن در کشف علمی بود و سخن در کشف حالی و هم اطلاع
بر بعضیات که از مقوله کرامات است در موضعی دیگر لایق بوی باید
و اما طریقه اشراق آن نیز در حقیقت از طرق تحصیل علم نیست بلکه
طریقه سلوک راه باطن است و مسبوق بر سلوک راه ظاهر و اتفاقی
با تصوف ندارد مگر بانکه تصوف در برابر تکلمت و اشراق
در برابر حکمت بمعنی که مرکاه سلوک راه باطن بعد از سلوک
راه ظاهری باشد که بقوانین حکمت منطبقست طریقه اشراقی
باشد و اگر بعد از سلوک راه ظاهری باشد که بقواعد کلام مطابقت
طریقه تصوف بود و شناعت اشراقی مرمشائی و همچنین
مذمت صوفی مرمتکلم و عالم رسمی را راجع شود بانکه ایشان
اقتصار بسلوک ظاهر کرده اکتفا بتحصیل مفهومات را قدوه داشته
و سلوک راه باطن و طلب وصول حقیقی را که غرض اصلی بلکه تمام
و منتهی کذاشته و مذمت مشائی و متکلم مر اشراقی و صوفی را
درین باشد که ایشان بتحصیل علم ظاهر و بتحقیق طریق برهان

گذارده قدم در سلوک راه باطن گذارند و در حقیقت مرد و طایفه راست
گفته باشند چه کمال حقیقی در راست آنستکی ظاهر و باطن است اما
ترک باطن و اکتفا بظاهر بقصور و غرور سالک و سیر باطن بسلوک
ظاهر ضلال و تصور و در مشهور طریقه اشراق و طریقه مشائین و
تصوف را بر طریقی مخالف حکمت از طرق تحصیل معرفت شمارند و تحقیق
آنست که حکمت مشائین در برابر علم کلام باشد و طریقه اشراق
در برابر طریقه تصوف و ان سر و در سلوک راه ظاهر باشند
و این سر و در سلوک راه باطن چنانکه بیان نموده شد اما طرق
بیان کلام و حکمت آنست که چون دانسته شد که عقل را در تحصیل
معارف الهی و سایر مسایل عقلیه استقلال تمام حاصلست و توقفی
درین امور بثبوت شریعت ندارد پس تحصیل معارف حقیقیه
و اثبات احکام یقینیه برای اعیان موجودات بر نهجی که موافق
نفس الامر بوده باشد از راه دلایل و براهین عقلیه صرفه که منشی
شود بدیهیات که عقل را در قبول آن توقفی و استعدادی
نباشد بی آنکه موافقت یا مخالفت وضعی از اوضاع یا ملتی از ملل

را در آن

را تقسیم احکمت دانند و حکمت
را منقسم دانند بطریقه اشراقیه

را در ان مدخلی نبود و تاثیری باشد طریقه حکمت بود و علم حاصل
شده بانطریق را در اصطلاح علما علم حکمت گویند و لامحاله موافق
شرایع حقه باشد چه حقیت شریعت در نفس الامر بر هان عقلی
محققست اما این موافقت را در اثبات مسئله حکمی مدخلی نباشد
و ثبوت وی موقوف بر ان نبود و اگر احیانا مخالفتی میان مسئله
حکمی که بر هان صحیح ثابت شده و قاعده شرعی ظاهر شود
تا دلیل قاطع شرعی واجب نبود اگر ثبوتش از شرع نوعی باشد
که قابل تاویل نباشد و ان مسئله عقلی از مسایل موقوف علیه اثبات
شریعت نباشد کاشف شود بر وقوع خللی در طرق ثبوت ان مسئله
و تواند بود که صحیح عقلی در حسن مسئله که موقوف علیه ثبوت شریعت
نیست اصابت حق نکند اما اگر ان مسئله از مسایل موقوف علیه ثبوت
شرع بود حکم بوقوع خللی در طریق ان مسئله ممکن بود اما اتفاق
جمیع عقول در ان و عدم اصابت احدی بر حقیت ان روا
نبود و در کرنه سد اثبات شرع لازم آید مثال اول مسئله قدم
زمانی عالم چه تخصیص وی موقوف علیه ثبوت نبوت نیست

مستعین

پس اتفاق عقول در ان جایز بود مثال دوم مستند نفی علم کرامات
چه نقض وحی لامحاله موقوف علیه ثبوت نبوتست پس اتفاق عقلا
در ان روا نبود این بود سخن جعف علم حکمت و اما علم کلام بر دو وجه
اعتبار شده یکی کلام قدما و دیگری کلام متاخرین اما کلام قدما
صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شرعیه بطریق
و تمکن از حل هر لایحلی که مولف باشد از مقدمات مسلمه و مشهوره در میان
اهل شرایع خواه منتهی شود ببدیهیات و خواه نه و این صناعت
را شارکتی با حکمت نبود نه در موضوع و نه در دلایل و نه در غایت
چه موضوع حکمت اعیان بود نه اوضاع و دلایلش مرکب از یقینیات
مشهی ببدیهیات باشد خواه اسلم و مشهور باشد خواه نه و فایده اش
حصول معرفت و کمال قوه نظری باشد نه محافظت وضعی ظاهر
که این صناعت از طرق تحصیل معرفت بعیتوانند بود و قدماء اهل اسلام
را حاجت باین صناعت از دو جهت بود یکی محافظت عقاید شرعیه
از نقض اهل عناد از سایر اهل ملل و شرایع و این حاجت
شامل عامه اهل اسلامست و دیگری اثبات خصائص هر فرقه

از نقض

مختص به مسجد اعظم - قم

از نقض سایر فرق اسلام و این نسبت بهر فرقه لامحاله مختلف شود
و ایکه گفتیم در مبدا حدوث کلام بود در میان اهل اسلام و
رشته رشته در کلام افزودند مجرد محافظت اوضاع اکتفا نکرده
شروع در تحریر و تقریر ادله براصول و قواعد دینیه نمودند
و بنای ادله بر مقدمات مشهوره و مسلمه گذاشته و از طریقه مستقیمه
صحابه و کمل تابعین که تامل و تفکر در رجوع علمای صحابه و ائمه تابعین
بود دست برداشتند و این طریقه را طریقه تحصیل معرفت حسبه نمودند
بلکه طرق تحصیل را منحصر در ان کردند و این اندیشه ایست از
صعب و استقامت بغایت دور چه اعتماد بر شهرت و تسلیم
در مقدمات دلیل رجوع بتقلید است بلکه اکتفا بتقلید محض اسلامت
تر و کمتر و از فتنه ضلالت دور تر و این طریقه در اسلام
بسبب آن شیوع یافت که مردم ائمه دین را که خدای تعالی
بحجت هدایت عباد و محافظت بلاد انتصاب فرموده ضایع و معطل
گذاشته نصرت و پیروی خلفا و جور و ائمه ضلال نمودند و این
سلطین جایر بسبب جهلی که داشتند در تمشیت امور خود محتاج

شد مذبذبیت این طبقه علما که در صف جهال و ارباب ضلالند و نجات
ایشان انظار عامه مسلم اهل اسلام گشت و این کلام متاخرین است و این
ضاعفیت که قسیم حکمت و با حکمت در موضوع و غایت مشارک
در مبادی و مقدمات ادله و قیاسات مخالف و در تعریف کلام
متاخرین گفته اند که علمیست باحوال موجودات بر نهج قوانین
شرع و باین قید اخیر احتراز نموده اند از علم حکمت چه موافقت
قوانین شرع یعنی بنای ادله بر مقدمات مسلمه مشهوره میان اهل
شرع در مفهوم حکمت معتبر نیست چه مشهورات و مسلمات لازم نیست که یقینیات
باشند پس اگر کسی اتفاق یقینی باشد از این حیثیت بکار برند
و الاظنیات را در مسایل علمیه معتبر ندانسته و جماعتی کثیر از تصور
علما بر آمده اند از این قید غلط کرده اند و یاد انسته بر سبیل لوحان
مغلط نموده که در مفهوم حکمت مخالفت قوانین شرع معتبر است و باین
سبب مذمت حکمت در میان مسلمانان رواج یافته و از آنچه گفتیم
روشن شد که مراد از این قید چیست و نیز روشن شد که طریق تحصیل
معرفت نوعی که شود بتقلید نمودن منحصر در طریقه برهانست و بنای ادله

بر مقدمات

جهال

بر مقدمات یقینیه خواه حکمت نام کنند خواه کلام و از آنکه بعضی حکما در
بعضی مسائل خطا کرده باشند مذمت حکمت لازم نیاید بلی جماعتی
که تعصب اشخاص معینین مشهورین بحکمت کنند و تقلید ایشان لازم
شناسند و هر رطب و یابسی که از ایشان منقول شده حق دانند
البته جماعتی مذموم باشند کسی که بتقلید راضی شود و چرا تقلید
انبیا و ائمه دین نکند که البته مستلزم نجات باشد بخصوص که از اهل
استعداد نبود و تصور کمال حقیقی کرده باشد و یعنی که تقلید فلاسفه
کردن و کمال را منحصر در نقل کلام ایشان دانستن و هدایت را محصور
در پیروی ایشان دانستن محض ضلالت و صرف شقاوتست بلکه
متبع در طریق تحصیل معارف محض برهان و مجرد حصول یقین است
و پس نه متکلم بودن لازمست و نه فلسفی بودن ناچار بلکه مؤمن موحد
باید بود و اعتماد در علمیات بر نظر صحیح و در عملیات بر شریعت حقه
باید داشت و اگر مستعد کمال حقیقی نباشد تقلید کاملان حقیقی از دست
نباید گذاشت در سبب حدوث علم کلام و جدال پدید شدن
اشعریه و اعتزال از زمان بدو ظهور ملت اسلام تا آخر زمان حضرت

امیرالمومنین صلوات الله علیه مقرر نبود که صحابه و تابعین در
معارف الهی و سایر مسایل دین گفتگو کنند و بر سبیل درس و بحث
و تدوین و تالیف در افاده و استفاده علوم خوض نمایند
بلکه در زمان حضرت رسالت صلی الله علیه و آله بنا بر
آیاتی که مشتمل بر امر بنظر و فکر و تدبر و تامل در آیات آفاق
و انفس غرضه و رد و نزول می یافت مدار عقلاء مستعدان
نظر اهل اسلام بر تامل و نظر میبود و در سوانح مشکلات
مقربان مسند رسالت را رجوع باستکشاف از زبان
وافی بیان آنحضرت و سایر مردم را استعلام از خدمت مقربان
درگاه رسالت میسر و مقدور نمیگشت و همچنین بعد از زمان
رسالت خواص امت را استفاده از خدمت حضرت امیر و
عوام را از خدمت خواص مقرر بود و مسلمانان ممنوع بودند
از گفتگو کردن در امور دینی و مجادله نمودن در معارف
یقینی و آنحضرت در اکثر زمان اگرچه از مقر خلافت و امامت
ظاهری بنا بر مصلحتی که مید انست و مامور بدان بود ممنوع بود

امادر

امادر امور دینی و مسایل علمی مسلمانی نداشت که احدی را یارای
مخالفت صریح تواند بود و بعد از زمان حضرت امیر طغیان
ارباب عدوان بنوعی بالا گرفت که علمای اهل بیت پیغمبر
را صلوات الله علیهم که اوصیای انس و جان بودند میسر نشد
اظهار علوم دین کردن و اجرای احکام شرع مبین نمودن
و بدین سبب عموم الناس محروم شدند از تحقیق و تفتیش مسایل
علمی و مطالب نظری مگر قلیلی از شیعیان شیعه که مستعد بمعرفت

مستعد

ائمه دین و موفق بملازمت علمای طاهرین بودند و فرصت
ایشان را از نفس و اهل و مال برگزیده و کمر اطاعت و بندگی
محکم بر میان اعتقاد صادق بسته در خفیه بتحقیق علوم دین میبودند
و سایر مسلمانان که بسبب اغوای و طغیان ائمه جور و اقتضای
هوای نفس امّاره توفیق نیافتند ناچار محتاج شدند که
بفکرهای و رایهای نارسیده ناپرورده بمنطق ناسنجیده میزان
نظر خوض در مسایل علمی و معالم دینی نمایند چه بتحصیل معارف
اگرچه نظر لازم است و عقل عقلاء در تحصیل آن مستقل لیکن هر آینه نظر صحیح

شروط شرایط و موقوف بقوانین و ضوابط چند است که
حکمای سلف بارشاد انبیای ماضین علیهم السلام بتدریج و تعاقب
ایام تربیت آن نموده اند و در استکمال ان سعیهای بلیغ مبذول
رسانده و بدون ممارست آن دریافت حق و اصابت
صواب بغایت متعسر یا متعذر و بالجمله چون مسلمانان در تحقیق حقایق
رجوع برایهای ناصواب خود نمودند از هر کوشش ناقصی بصورت
کامل سر برآورده و در اضلال اهل اسلام فتنه کوساله سامری
شیوع تمام یافت و اعظم ایشان حسن بصری بود که در مسجد بصره برای
زنی اهل اسلام علم ضلالت بلند ساخته و رایت اضلال برافراشت
و در مجلس او گفتگوی وجدال در مسایل دین بسیار شد و تلامذ و
شاگردان تربیت کرد و اختلاف در میان شاگردان وی
بهر رسیده نخستین کسی که از تلامذ او کمر مخالفت بست واصل
بن عطا بود که در مسئله از مسایل رای او را مرجوح داشته
خلاف آن در نظرش رجحان یافت و بعد از مباحثه و گفتگوی
بسیار از مجلس او کوشه گرفته از صحبت او اعتزال جست و در

پیش

پیش اسطوانات مسجد معرکه در برابر معرکه استاد خود
آراسته جمعی که در ان رای با او موافقت داشتند بر سر او گرد آمدند
هنگامه اختلاف آرای گرم گشت و بالجمله گفتگو در اصول توحید
و سایر معارف دینیه نفیا و اثباتا متعارف شد از گفتن
بنوشتن رسید و بتدوین و تصنیف انجامید و مدارس و مباحثه
کتب مولفه شایع شد و اصول و قوانین موضوعه فن
حاصل شده این گفتگو را مسمی بعلم کلام گردانیدند و اتباع
واصل بن عطا سبب اعتزال مذکور مسمی بمعتزله شدند و انجماعت
ترتیب رای غلط نموده آیات و احادیث که مضمونش بحسب
ظاهر موافق آرای عقول سمجه و تاویل آن بر نهج قوانین عقلی
مبادرت مینمودند و طایفه مخالف ایشان ظاهر انبار بر صرفه
که منظور بوده تمسک بحفظ ظاهر جسته منع تاویل مینمودند
و تاویل و سایر آرای معتزله را بدعت در دین میدانستند و ایشانرا
بمبتدعه میدانستند و خود را در مقابل ایشان مسمی باهل سنت و
جماعت میدانستند و دلیل ضلالت ایشان همین بس است که انبان

در مسایل فرعی که شرعی محض است هر رای و قیاس عقل را معتبر
نمیدانند و در اصول دین که عقلی صرفست رای عقول اعتبار
نمیکنند تا اکثر ایشان بکفر تجسیم و عامه ایشان بضلالت
تشبیه گرفتار شدند و این سبب آن بود که سد ابواب
تاویل علی الاطلاق نموده آیه الرحمن علی العرش استوی
و امثال آن و حدیث رویت و نظایر آنرا بر ظاهر حمل
کرده از یکی تجسیم و از دیگری تشبیه تولد نمود و انجماعت
را از بدایت این حال قدرتی بر تقریر مقاصد خود و تهیه
آن باد لیل و قیاسات جدلیه حاصل نبود بلکه بمجرد تمسک
بظواهر آیات و احادیث اکتفا می نمودند تا زمان ظهور
ابوالحسن اشعری که از اعاظم تلامذ ابو علی جبائی که از ائمه علمای
معتزله است بود و قدرتی عظیم او را از ممارست علم کلام
و جدال پیدا شده او را نیز در مسئله از مسایل با استاد
خود مخالفتی سانح شده بعد از مباحثه بسیار ترک مذهب
اعتزال نموده اختیار طریقه اهل سنت و جماعت نمود و در تقریر

مقاصد

مقاصد ان جماعت که بغایت پریشان بود سعی بلیغ بجای
آورد و بازای هر قاعده و اصلی از اصول معتزله اصلی و قاعده
وضع کرد و انجماعت بعد ازین باو منتسب گردیده باشعریه
موسوم شدند و چون جمود و ظاهریت بر اکثر اطباع غالبست
و مطالب ظاهریه بسعی اشعری در تحت ضوابط نظری تیز
مندرج شد و خلفا و ائمه جور تیز در غلبه نبوده بلکه
قواعد مذهب ایشان موافق مصالح انام آن روزگار
این طبقه بود لهذا مذهب اشعریه در میان اهل اسلام
شیوع تمام یافته اکثر علمای اسلام اشعری برآمدند
اما قواعد اعتزال بسبب آنکه مبنایش بر اصول عقلیه است
اکثر بر قوالب حق ریخته تر و بطریق صواب نزدیکتر است
اگرچه دلایلشان جدلی و قیاساتشان غیر برهانیست
و سببش آنکه ایشان از اطلاعه کتب فلاسفه که بسعی خلفای
منقول از عبری بعربی شده بود اتفاق افتاد و مطالب
ان تخصیص در علوم آلیه موافق آرای خود یافتند و از اینرا

آن که مقدماتش بنا بر عدم سلمیت یا عدم شهرت در میان
اهل اسلام رواجی نداشت اعراض نموده مقاصد آن قوم
را بدلایل متقنه بر مسلمات و مشهورات تقریر نمودند و هر آینه
معتزله را از مطالعه کتب حکمت قدرتی تمام و قوتی لاکلام
در فن کلام حاصل شد و طایفه اشعریه بر بعضی مطلع شده
بنا بر انکه هرچه در صدر اسلام معمول نموده بدعت دانسته
بودند مطالعه کتب حکمت و تصدیق آنها را محظور و حرام
شمرده بدین اجماعت مذمت حکمت در میان اهل اسلام
بنوعی شیوع یافت که عاقبت علمای معتزله نیز بر آن
نمودند و بالجمله مدتی بعد اوت حکمت در اسلام از اساعره
ناشی شد و گرنه حکمت فی الحقیقه بغیر اساس شریعت و
اسرار قرآن و حدیث نیست و توهم مخالفت میان شریعت
و حکمت مبنی بر جهل و عدم اطلاعست بر حقیقت هر دو چنانچه
بود که حقیقت دعوی در تضاعیف رساله مفهوم ارباب انصاف
گردد بتوفیق الله تعالی ذکر کلام بر وجه صواب و فروگذاشت

از سخنان

از سخنان که شنیده معلوم شد که کلام مشهور که مقسم اشرفیت و اعزالیست
بسبب انبنا بر غیر یقینیات در تحصیل معارف یقینی معتمد و مودی
بصواب نیست و طریقه حکمت که مودی بصوابست چون مبتنی بر تحقیق
و تدقیق بسیار و تمیز کامل میان معانی کلیه و جزئیه و معلومات
معقوله و تصورات موهومه و امور نفس الامریه و اعتباریات
محضه است معدود و میسور اکثر مردم نیست بلکه ابتدای بابی
مخصوص اخص خواصست پس واجب شد در حکمت الهی وضع طریقه
دیگر که تمسک بآن بر اکثر مردم آسان بود و آن طریقه تمثیل است
یعنی تصویر حقایق بصور عیان محسوسه و تبیین معانی کلیه یقینیه
اشد جزئیه و این طریقه انبیا و اوصیاء انبیاست تعلیم الهی
مر عامه مردم را و طریقه حکمت طریقه حکمای محققین و عقلای کاملین
است بترتیب نظر عقلا مرخواص و مستعدین نظر را و مر حکمی تمثیل
تواند فهمید اما جمیع معانی را تمثیل نتواند کرد و اگر در بعضی تمثیل
تواند کرد تمثیل او حجت نتواند شد بلکه مثل تا مصدق بمعجزه
که تصدیق الهیست نباشد چنانکه در انبیا یا مبتنی نشود بتصدیق

برای دیگری صح

آلی چنانکه در صیانتش او حجت بر دیگری نشود پس مقدماتی
که فراگرفته شود از معصوم طریق مشکل بمنزله اولیات باشد
در قیاس برهانی و چنانکه قیاس برهانی افاده یقین میکند
کند دلیلی که مولف باشد از مقدمات ماخوذه از معصوم
افاده یقین تواند کرد باین طریق که هر مقدمه که معصوم است و
هر چه که معصوم است حق است پس هر مقدمه حق است اما ثبوت
مقدمه از معصوم باید یقینی باشد و این دانستی تواند بود که
وجود معصوم در هر زمان واجب بود چنانکه مذهب امامیه است
چه هرگاه معصوم موجود بود بتحصیل یقین در ثبوت مقدمه از معصوم
معذور بود اما اگر موجود نبود و وجود او در زمان پیش کافی نشود
بود چه ثبوت مقدمه بر این تقدیر ممکن نبود و هر طریق تواتر و
حصول تواتر مقدور کسی نشود بود بلکه اگر تواتر اتفاق افتد
مقدمه ثابت شود والا طریقی دیگر بر ثبوت وی نشود بود
پس انقسام کلام اعنی تحصیل معارف بدلیلی که منتهی شود بمعصوم
کلام مودی بصواب باشد و مشارکت تواند با طریقه حکمت در افاده

یقین

یقین و فرق بین باشد که طریقه حکمت افاده یقین تفصیلی کند و طریقه
افاده یقین اجمالی و طریقه قدمای متکلمین امامیه است مثل اشعام
ن الحکم و نظرای وی و در احادیث ائمه معصومین صلوات الله
علیهم اجمعین ثابت شده که کلامی که ماخوذ از ما باشد محدود
و غیر آن مذموم و مراد بهمین کلام است که بیان کرده شد تمام شد
مطالب مقدمه و بعد ازین شروع در مقاصد رساله کرده شود
بتوفیق الله تعالی و مذکور شد که در ان سه مقاله است مقاله
اول در علم خود شناسی و چون دانسته شد که انسان مرکب
از دو جوهر یکی جسم که بدن باشد و دیگری روح که نفس ناطقه
بود پس مقصود این مقاله در دو باب بیان کرده شود و انشاء الله

باب اول در بیان حقیقت جسم و بعضی از
احوال وی و بیان اجسام بسیطه و مرکبه و بیان کیفیت ترکیب
بدن از عناصر اربعه و انچه متعلق بدین مطالب باشد که در غرض این
رساله ضروری یا نافع بود و مجموع آن در فصول معدده پیش شود

فصل اول در بیان معنی علم و ادراک و اشارات

چون این رساله در شناختن چیزهاست پس نخست شناختن را
باید شناخت بدانکه شناختن و دانستن و دریافتن در فارسی
و معرفت و علم و ادراک در عربی گاه همه یک معنی اطلاق
شود و گاه هریک بمعنی جداگانه اما تردیک باشند بهم و بر
گاه یک معنی اطلاق شوند این معنی تردد علما صورت چیزها باشد
که در آید آن صورت در ذهن انسان و مراد از ذهن قوتی
و آلتی باشد که صورتهای اشیا در و حاصل تواند شد
و مراد از صورت چیزی باشد از شئی یعنی آن شئی نباشد اما
موافق آن شئی باشد چون صورت شخصی در آینه و صورت
درس بر دیوار و پیش محققین علما مطلق موافقت کافی نبود
بلکه موافقت در حقیقت و ذات معنی معتبر بود پس تردد ایشان
تمثیل بصورت آینه و صورت دیوار بر سبیل توضیح بود و نه بر سبیل
تحقیق چه صورت درس بر دیوار در حقیقت درسیت با درس
موافق نبود بلکه در ظاهر شکل موافق بود و صورت اشیا
که از آن اعلم خواهد در حقیقت با اشیا موافق باشد نه تنها

در ظاهر

در ظاهر دلیل بر یکه صورت اشیا در ذهن حاصل میشود آنست
که چیزهای که از ما غایب و دور باشند ما در نفس خویشتن آنها
را مشاهده کنیم و حال آنکه عین آن اشیا در نفس ما داخل نشوند
پس چیزی از آنها که مواقف آنها باشد در ما حاصل باشد و دلیل
بر یکه صورت اشیا بحقیقت در ذهن حاصل میشود نه تنها
بحسب ظاهر آنست که اگر حقیقت اشیا در ذهن حاصل نشدی
باستی که ممکن نشدی که حقیقت هیچ چیز معلوم کردان و
حال آنکه گاه حقیقت بعضی اشیا بیقین معلوم ما هست مثلا ما را
یقین حاصل است که حقیقت گرمی و سردی و روشنی و تاریکی
و اشکال آنها همین است که معلوم ماست و غیر ان احتمال ندارد
و هرکه درین امور شک نماید قابل تخاطب نباشد این بود
بیان مفهوم مشترک از الفاظ مذکوره اما معنی مخصص هریک آنست
که گاه باشد که شناخت و معرفت گویند و دانستن چیزی
بسیط که اصلا مرکب نباشد خواهند و دانستن و علم گویند
و دانستن مرکبات خواهند و بان اطلاق حد شناسی را شناخت

و معرفت گویند و دانش و علم اطلاق نکنند و گاه باشد که چون
چیزی معلوم شده باشد و فراموش شده و بار دویم معلوم شده
این معلوم شدن بار دویم را شناخت و معرفت گویند و
علم و دانش را اعم ازین اطلاق کنند و بمعنیی است که خدای
تعالی را عالم گویند و عارف نگویند اما معنی محصل بادراک
الکنت که گاه باشد ادراک گویند و دانستن جزئیات
و محسوسات خوانند و در مقابل این دانستن کلیات و مجردات
را علم و نطق عقل خوانند و باین اطلاقست که حیوانات غیر
انسان را مدرک خوانند و ادراک در انها استعمال کنند اما
عالم و عاقل و ناطق نگویند و فرق میان علم و میان عقل
و نطق انست که علم را بمعنی اعم اطلاق کنند اما عقل و نطق را
بر غیر معنی مذکور را اطلاق نکنند و بهمان معنی ناطق فصل ممیز
انسانست از سایر حیوانات و مراد ما درین فصل بیان احوال
مفهوم علمست که مشترکند در ان علم و معرفت و ادراک
اعنی صورت حاصله در ذهن پس گوییم علم بر دو قسمست زیرا

که اگر

که اگر صورت چیزست که آنچه حکم باشد بایجاب و اثبات چیزی برای
چیزی دیگر چنانکه زید نویسنده است چه نویسندگی را اثبات
کردیم برای زید و یا حکم باشد بنفی و سلب چیزی از
چیزی دیگر چنانکه زید شاعر نیست چه شاعری را نفی کردیم
از زید پس صورت آن حکم را تصدیق خوانند و اگر صورت
غیر حکم مذکور باشد تصور گویند چون ملاحظه کردن معنی انسان
پی انکه چیزی برای او اثبات کنیم و یا از و نفی کنیم دگاه باشد
که تصور گویند و علم بمعنی اعم خوانند و درین مقام تصور مقابل
تصدیق را تصور ساذج گویند و تحقق تصدیق موقوف باشد
بتحقق تصور ساذج چه تا تصور مفهوم زید که مسند الیه است و
تصور مفهوم کاتب که منسوب است و تصور نسبت میان ایشان
که نسبت حکمیه است کرده نشود حکم بر زید بثبوت کاتب یا سلب
او نتوان کرد و از پنجا جمعی گمان کرده اند که تصدیق مرکب
از مجموع تصورات و حکم است و حق انست که تصور از شرط
تصدیق نیست نه شطر او و هر یک از تصور و تصدیق منقسم شود بنظری

دیهی اگر حصول وی در ذهن موقوف باشد بحصول صورت علمی
دیگر سابق که در وقت تصور علم مطلوب غایب تواند بود از
ذهن تا ازان صورت ذهن منتقل شود بصورت علم مطلوب
چون موقوف بود بر حصول تصور معنی نفس ناطقه بر حصول مفهوم جوهر
مجرد مدبر بدن و حصول تصدیق بآنکه موجود محتاج بموجد است
بر تصدیق بآنکه ان موجود ممکن است اشیم علم را نظری و
کسبی گویند و معنی نظر و کسب تیر گویند در اصطلاح علما ملاحظه کردن
ذهن باشد مر آن صورت علمی موقوف علیها را که ازو واسطه
و وسط تیر گویند بجهت حاصل شدن صورت علمی موقوف یعنی
علم مطلوب و اگر حصول علم موقوف بحصول صورت علمی دیگر
نباشد آن علم را بدیهی و ضروری تیر گویند خواه همچنان که محتاج بصورت
علمی سابقه که وسط باشد نیست محتاج بخبری دیگر هم نباشد مانند
تجربه یا مشاهده و امثال آن و آنرا اولی گویند مثل الکل اعظم من
الجزء و مثل النفی و الاثبات لا یجتمعان و خواه محتاج بخبری دیگر
باشد پس اگر محتاج بتجربه باشد تجربیات گویند چون بحوالی علم

ادویه

ادویه و اگر محتاج بمشاهده و احساس باشد مشاهدات گویند
چون تصور حرارت و برودت و تصدیق بانکه نار حاره و ثلج
مضیئه و اگر محتاج بسماع از جماعتی باشد که از کثرت عقل
تجویز کذب بشان نکند متواترات گویند چون علم بوجود مکه
و مصر و وجود انبیا و ملوک ماضیه و گاه باشد که علم بدیهی
موقوف باشد بواسطه که غایب نباشد از ذهن چون حکم
بانکه اثنین زوج است که موقوف است بر انقسام بمتساویین
که در وقت تصور اثنین غایب نمیتواند بود از ذهن و
این قسم را قضایا قیاساتها معها گویند و گاه باشد که
موقوف بواسطه مطلقا نباشد و محتاج بفعلی چون تجربه
و مشاهده و سماع تیر نباشد اما موقوف باشد بقوتی از ذهن
که آنرا حدس خوانند و اشیم را حدسیات خوانند مثل
نور القمر مستفاد من الشمس که بعد از تصور اوضاع قمر با شمس
که در وقت غایت بعد که مردد در دو جانب متقابل از زوایا
واقع باشند تمام نورانی نماید در وقت غایت قرب که مردد

باهم در یکجانب از رانی بر سمت هم واقع شوند اصلا نماید و
در مابین دو ضعین بتدریج نمایانتر شود تا بغایت رسد صاحب
قوت حدس جزم نماید که نور قمر مستفاد است از شمس و
بسیار باشد که کسی بتصور اوضاع مذکوره نماید و بنا بر نقدان
قوت حدس جزم بحکم مذکور حاصل نشود و از انچه در نظر و فکر گفتیم
معلوم شد که نظر و فکر ملاحظه معقولی است بجهت حصول مجهول
و ظاهر است که ملاحظه شی بجهت شی دیگر فرع تصور آن شی دیگر است
پس ناظر اول بتصور مطلوب نظری کند بوجهی و بعد از ان متوجه
شود بسوی معلوماتی که در ذهن وی حاصل بوده باشد از انجمله
وسط را یعنی معلومی را که واسطه حصول مطلوب شود پیدا
کند تا ذهن وی بانتقال از ان وسط بسوی مطلوب حاصل
آید پس لابد باشد از دو حرکت اول از مطلوب بسوی
وسط دویم از وسط بسوی مطلوب و گاه باشد که
تصور مطلوب بی انکه حرکتی بجهت پیدا کردن وسط کند واسطه
دفعة ملحوظ ذهن گردد و انتقال بمطلوب حاصل آید پس احتیاج

مجموع

مجموع حرکتین نشود و این قسم نظر را در اصطلاح فکر اطلاق نکنند
بلکه فکر را مخصوص دانند بانچه مجموع حرکتین لازم باشد و این
قسم را حدس خوانند پس حدس بمعنی که قسم فکر است که قسم
از نظر است غیر حدسیست که قسم بدیهی [illegible] حصول وسط
دفعی رجب اتفاقست نه بر سبیل لزوم و از شانش نیست
که غایب باشد از ذهن پس منافاة با نظری بودن ندارد
و این نوع از نظر باشد که اهل خلوت و عزلت از اکشف
نامند و عامه انطایفه مقابل نظرش داشته و چون ریاضت
و خلوت بر وجه صحیح باشد و ذهن خالی بود از صور محسوسه
و موهومه مرآت معقولات نفس اکثر پیش او حاضر باشد
و وقت تصور مطلوب اطلاع بر مقدمات مناسب او
بر سبیل دفعه یا با ادنی توجهی روی دهد و دریابد اگر این
مناسبات زحمتی نباشد و فکری و اندیشه بسیاری
نباید و حصول مطلوب باسانی دست دهد و تواند بود
که تا پیدا کردن عالم غیر مرتاض مقدمه از مقدمات مطلوبی را

صاحب غلط تحصیل مطالب بسیار کند که غیر او را در عمری حاصل
نشود و گاه باشد که حصول مقدمات مترتبه بی انکه کسی
در تصور مطلوب باشد روی دهد و از آنجا شیخ که لازم
آن مقدمات باشد حاصل شود خواه آن شیخ در وقت دیگر
مطلوب او بوده باشد و خواه هرگز بخاطرش نرسیده باشد
و این قسم از نظر را الهام گویند و چون علم دانستن اشیاست
و اشیا یا ذوات اند و آنچه بمنزله ذوات و یا احوال
و صفات متعلق بذوات پس علم منقسم بدو قسم شد تصور
که متعلق بذوات اشیا و تصدیق که متعلق باحوال
و صفات و مراد از آنچه بمنزله ذات باشد آنست که
گاه باشد که مفهومی حال چیزی باشد اما مطلوب اثبات
آن حال نباشد بلکه معلوم الثبوت باشد و در وقت
آن حال آلت ملاحظه آن چیز تواند شد و اثبات حالت
دیگر که معلوم الثبوت نباشد برای ملحوظ بآن حال توان
کرد پس حال اول بمنزله ذات باشد که اثبات صفتی

بیاضی

شیام ۱

صفتی برای او کنند مثالش انسان و کاتب چه انسان
ذاتست و کاتب حال چنانکه گوئیم انسان کاتبست و تواند
بود که انسان را بعنوان کاتب ملاحظه کنیم و حالی دیگر
برای او اثبات نمائیم چنانکه گوئیم کاتب شاعرست
و مراد آن نباشد که مفهوم کاتب شاعرست بلکه مقصود
آن بود که ذات انسان متصور بعنوان کاتب شده
شاعرست پس هرگاه که شیئی معلوم بذات باشد نه بعنوان
حالی از احوال گویند آن شیئی معلوم بکنهست و چون معلوم
بعنوان حالی باشد گویند معلوم بوجهست و علم بوجه علم
بکنه وجه باشد و علم بوجه ذات و چون صورت شیئی در
ذهن حاصل شود آن صورت را باین اعتبار که صورت
او در ذهن در آمده موجود ذهنی گویند و باین اعتبار
که در اکثر لفظ دلالت بر آن صورت کند مدلول گویند
و باین اعتبار که مقصود از لفظ اوست معنی گویند و باین
اعتبار که از لفظ فهمیده شد مفهوم گویند و چون

مطابق آن شیئ را معلوم گویند
و آن شیئ را باین اعتبار که م

که صورت مطابق شئی است معتبر بحسب با آن شئی است که مطابق
اوست پس اگر مطابقه او با شئی واحد بعینه باشد بحیثی که عقل
بجز یک مطابقه او با غیر آن شئی نکند آن مفهوم را جزئی خوانند
چون مفهوم زید و اگر مطابقه او با اشیاء کثیره باشد آن مفهوم
را کلی و آن کثیرین را افراد وی خوانند چون مفهوم انسان
نسبت بزید و عمرو و بکر و الی غیر ذلک و چون کلی را قیاس
کنی با افراد یا تمام حقیقت مطلقه افراد او باشد باین معنی که در
حقیقت هیچ فردی چیزی داخل نبود که در حقیقت فرد دیگر داخل
نبود بلکه تفاوت میان افراد با امور خارجه از حقیقت باشد
و آن کلی را نوع خوانند چون انسان قیاس با افراد خود
و اگر تمام حقیقت مشترک باشد نه مطلقه باین معنی که در حقیقت هر
فردی که مشترک باشد میان آن فرد و سایر افراد چیزی
داخل نباشد که انچیز داخل در حقیقت این کلی نبود آن کلی را
جنس خوانند چون حیوان قیاس با انسان و فرس و حمار
و غیر آن چه هیچ جزئی که خارج از مفهوم حیوان باشد مشترک

میان

میان آن افراد نیست بلکه جزء خارج از مفهوم حیوان جزء مختص هر
یکیست چون ناطق که مخصوص انسانست و صاهل که مخصوص فرس الی غیر
ذلک و ان تمام حقیقت مشترکه که جنس نام اوست لامحاله بعض حقیقت مطلقه افراد
باشد پس ان بعض دیگر که جزء حقیقت مطلقه است خواه مختص یکفرد باشد چون
ناطق و خواه مشترک میان افراد باشد اما جزء حقیقت مشترکه که باشد نه تمام حقیقت
مشترکه چون حساس که جزء حقیقت حیوانست پس این مرد قسم را که جزء حقیقت
مختصه و جزء حقیقت مشترکه که باشد فصل خوانند اول را فصل قریب و دوم را
فصل بعید و اگر کلی نه تمام حقیقت افراد بود و نه داخل در حقیقت افراد بلکه
خارج بود از حقیقت افراد پس اگر مختص بحقیقت بود از اخاصه خوانند چون
مفهوم کاتب قیاس با افراد انسان و اگر نه مختص بحقیقت بود آن را عرض
عام گویند چون مفهوم ماشی قیاس با افراد حیوان و کلیات خمس غیر ازین
ازین اقسام باشد و هر یک از سه قسم اول را ذاتی و هر یکی از دو قسم اخیر را
عرضی گویند و ذاتی شی لامحاله جایز الانفکاک باشد آن عرضی را عارض
و اگر ممتنع الانفکاک باشد لازم خوانند مثال اول ضحک کاتب مر انسان را
و مثال ثانی قدرت بر آموختن کتابت مر انسان را تا الخلقه را و چنانکه فصل قریب

از ان شئی نباشد بخلاف عرضی که اگر
جایز الانفکاک باشد

و بعید باشد جنسی قریب و بعید باشد چه جنس را یک جنس اعلا بود و جنس جنس شی
جنس آن شی باشد اما بعید و همچنین بعد را یک مراتب باشد بعید و ابعد
تا منتهی شود بجنسی که اورا جنس نبود و از جنس الاجناس خوانند و هر
جنسی که در تحت جنسی باشد نوع بود نسبت بوی و آن را نوع اضافی
خوانند و آن اعم باشد از نوع بمعنی مذکور که نوع حقیقی گویند
و از جنس و نوع اضافی منتهی شود بنوعی که خود جنس نباشد پس
در تحت او نوعی نبود و آن را نوع الانواع گویند و ما بینهما متوسطات
و ترتیب اجناس را بقاعده و ترتیب انواع را بتنازل نامند و
چون مجهول تصور باشد تحصیل علم آن از راه تصدیق شود آن گه
و اگر تصدیق باشد از راه تصور حاصل شود آن نمود چه تصور و تصدیق
دو حقیقت مختلفند و میانشان مناسبتی نیست که بسبب آن یکی در
معرفت دیگری شود بلکه تحصیل تصدیق از تصدیق باید کرد و تحصیل
تصور از تصور و معلوم تصوری که از و مجهول تصوری داشته
شود معرف در قول شارح خواسته و معلوم تصدیقی که از و مجهول
تصدیقی حاصل شود حجت و قیاس گویند و مجهول تصوری اگر جزئی

باشد

باشد علم بآن از راه تصور حاصل نشود چه اگر تصور بصورت همان جزئی
باشد مرآینه مجهول باشد و اگر بصورت جزئی دیگر بود البته مخالف و
مباین او بود در صادق نیاید و از مباین شی شی را نشاید دانست
و اگر بصورت کلی بود پس اگر صورت کلی بود که بر آن جزئی صادق
نباشد هیچگونه مناسبتی حاصل نباشد و اگر بر آن جزئی صادق
باشد لامحاله بر جزئی دیگر صادق باشد چه کلی البته مشترک میان
کثیرین بود پس آن جزئی بخصوصه دانسته نشود بلکه طریق دانستن
مجهول جزئی منحصر باشد بمشاهده و احساس و اگر مجهول تصوری
کلی باشد علم بآن بکلی یا بمجموع کلیات معلوم باشد و صادق و
محقق بآن حقیقت مجهوله بود حاصل توان نمود پس آن کلی تمام
حقیقت مطلقه وی شوانذ بود چه تمام حقیقت مجهول مجهول باشد
و تمام حقیقت مشترکه وی نیز نتوانذ بود چه حقیقت مشترکه مخصوص وی
نبود و عرض عام نیز نشوانذ بود لهذه العله بلکه بخاصه یا عرضی مخصوص بوی باید و
یا عرضی مخصص وی و یا مجموع تمام حقیقت مشترکه با غیر مخصص یا با عرضی مخصص
پس معرف شی یا مرکب باشد از جنس و فصل و یا از جنس و خاصه و یا مرکب نباشد

تیرهم

بلکه فصل قریب باشد و بس و یا خاصه باشد و بس و تعریف اگر فصل قریب
باشد آن تعریف را حد خواستند پس اگر با جنس قریب تر باشد حد تام
خواستند و الا حد ناقص و اگر تعریف بخاصه باشد رسم خواستند پس اگر
با جنس قریب باشد تام باشد و الا ناقص و چون از مقدمین تعبیر کنند
آن عبارت را قضیه خواستند و لفظی که دال بر منسوب الیه باشد موضوع
و دال بر منسوب را محمول و دال بر نسبت را رابطه و وجود را رابطه
در عبارت ضرورت نیست پس اگر موجود باشد قضیه ثلاثی باشد
چون زید هو کاتب و الا ثنائی چون زید کاتب و حکم اگر ایجابی
باشد قضیه موجبه باشد و اگر سلبی بود سالبه چون زید کاتب
و زید لیس بکاتب و اگر حکم معلق نباشد بر چیزی دیگر قضیه را حملیه خواستند
چون مثالهای مذکور و اگر معلق باشد شرطیه گویند آن کانت الشمس
طالعة فالنهار موجود و این موجبه باشد و لیس ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود
و این سالبه باشد و در قضیه شرطیه جزء اول را که معلق علیه است مقدم
گویند و جزء ثانی را که معلق است تالی خوانند و این شرطیه متصله
باشد که حکم باتصال یا سبب اتصال میان دو نسبت کند و منفصله

شرح
طالعة
و منفصله متصلة است ص

ان بود که حکم بمنافات و یا بسبب منافات میان دو نسبت کند مثال
موجبه العدد اما زوج و اما فرد و سالبه لیس العدد اما زوج و اما
منقسم بمتساویین و در شرطیه منفصله مقدم و تالی بالطبع از هم ممتاز
نباشند بلکه هر کدام اول مذکور شود مقدم باشد و آن دیگر تالی
پس تواند بود که مقدم تالی شود و تالی مقدم و مجهول بودن در تصدیق
راجع شود بمجهول بودن در حکم چه تصورات ثلثه داخل در حقیقت تصدیق
نیست پس هر گاه حکم یعنی ثبوت محمول برای موضوع یا سلب محمول
از موضوع مجهول باشد محتاج شویم بواسطه که معلوم الثبوت برای
موضوع باشد و ملزوم محمول مطلوب و یا معلوم السلب باشد
از موضوع و لازم محمول مطلوب چه هر گاه ملزوم ثابت باشد
برای شی لازم البته ثابت باشد و هر گاه لازم مسلوب باشد
از شی ملزوم البته مسلوب بود مثلا هر گاه بتصدیق العالم حادث
مجهول بود جهل راجع بثبوت حدوث برای عالم شود پس چون
تغیر که مستلزم حدوث است برای عالم ثابت باشد جهل راجع شود
بنفی قدم از عالم پس چون لازم قدم را که ثبات است از عالم نفی

ثبوت حدوث نیز لازم آید و هر گاه
تصدیق العالم لیس بقدیم مجهول

کنیم نفی قدم از عالم حاصل شود پس در هر صورت دو قضیه حاصل شود
یکی از اثبات واسطه برای موضوع مطلوب و دیگری از اثبات
محمول مطلوب برای واسطه چنانکه در صورت اول کوسم العالم متغیر
و کل متغیر حادث قضیه مطلوب کل العالم حادث باشد حاصل شود و
در صورت دوم یکقضیه از نفی واسطه از موضوع مطلوب حاصل
شود و قضیه دیگر از اثبات واسطه برای محمول مطلوب چنانکه
کوسم العالم پس بثابت و کل قدیم ثابت پس قضیه مطلوب کوالعالم
لیس بقدیم است حاصل شود و در اصطلاح علما موضوع مطلوب
را اصغر گویند و محمول مطلوب را اکبر و واسطه را حد اوسط
و از این دو قضیه هر کدام را که مشتمل بر اصغر باشد صغری گویند
و آن دیگر که مشتمل بر اکبر باشد کبری و مرکب از این دو قضیه را
بحیثیتی که از این مرکب قضیه مطلوب لازم آید قیاس نامند
و قضیه مطلوب را که از این مرکب لازم آید نتیجه خوانند و چون
واسطه را با موضوع یا محمول مطلوب مقارنتی لازمست و این
مقارنت مختلف چه مقارنت گاه باین طریق باشد که واسطه

محمول

دام

محمول موضوع شود و موضوع محمول و گاه بر عکس این و گاه موضوع
هر دو و گاه محمول هر دو و این هیئات مقارنت اوسط با
اصغر و اکبر را شکل خوانند و شکل بر چهار قسم بود چه اوسط اگر
محمول اصغر باشد و موضوع اکبر آن را شکل اول خوانند و
اگر محمول هر دو شکل دوم و اگر موضوع هر دو شکل سیوم و اگر عکس اول
بود شکل چهارم مثال شکل اول و دوم و اشکال است که در صورت
مذکور گفته شد و مثال شکل سیوم ~~اثبات عالم و کل ثابت قدیم~~ المتغیر عالم و کل متغیر حادث و مثال شکل چهارم المتغیر عالم و کل عالم متغیر و از این اشکال اربعه
شکل اول بدیهی الانتاج است و سه شکل دیگر را تا راجع بشکل اول
نکنند انتاجش ظاهر نشود و بالجمله انتاج این سه شکل بدلیل ثابت
شود و این قسم قیاس را که از مقارنت اوسط با اصغر و
اکبر بموضوعیت و محمولیت حاصل شود قیاس اقترانی گویند و معدن
او اگر هر دو یا یکی قضیه حملیه باشد اقترانی حملی گویند اگر یکی یا هر دو
متصله باشد متصل و الا منفصل و قسمی دیگر باشد از قیاس که آن را استثنایی
خوانند و آن قیاسی باشد حاصل از ترکیب قضیه شرطیه که قضیه مطلوب

دوم

والا هم

عین مالیش باشد یا نقض معدش یا قضیه حملیه که مشتمل باشد بر استثنا
عین مقدم در این وقت نتیجه عین تالیش بود و یا بر استثنا نقیض تالی
و در نوع نتیجه نقض مقدم باشد و سببش آن بود که مقدم ملزوم است
و تالی لازم و ملزوم جایز است که اخص باشد از لازم پس اثبات
مستلزم اثبات لازم بود و نفیش مستلزم نفی لازم نبود و اثبات
و نفی لازم بر عکس این باشد مثالش اگر آفتاب طالع باشد روز
موجود بود لیکن آفتاب طالعست نتیجه پس روز موجود بود و یا گوییم
لکن روز موجود نبود نتیجه دهد که آفتاب طالع نباشد و چون قیاس
البته مرکب از قضایای متعدده است و هر قضیه بحسب حکم یا مدنی است
یا نظری و اگر نظری باشد باید مثبت باشد بقیاس دیگر و لابد
منتهی شود بدیهیات و الا لازم اصول علم ممنوع شود و حکم در قضیه
اگر بدیهی بود یا ثابت باشد بمقدمات بدیهیه یقینیه بود و
الا غیر یقینی و هر قیاس که جمیع مقدماتش یقینی بود انتاجش یقینی
کویند و آن عمده باشد در تحصیل اعتقادات حقه و از آنکه شبهات
باطله و جمع یقینی نبود منقسم شود بجدلی که مرکبست از مشهورات

اگر

و خطابی

و خطابی از مقبولات یا حسن ظن و شعری از مخیلات و مغالطی
از وهمیات کاذبه یا از مقدمات باطله شبیه بحق و هر کدام در غرضی
از اغراض بکار آیند اما در تحصیل عقاید البته معتبر نباشند این
بود آنچه از احوال علم در این رساله مقصود بود و در این فصل
اگر طول واقع شد اما خلاصه علم منطق با وجز تقریرات و اوضح
تحریرات در وی مبین شد اگرچه غرض آن نیست که مطالعه کننده
این رساله بمطالعه این فصل منطقی شود اما اگر کسی خواهد میتواند شد
و علی ای حال اطلاع باید داشت از اصطلاحات منطق ضروریست و
بباید دانست که نسبت علم منطق بصحت برهان نسبت علم عروضست
بصحت وزن شعر و چنانکه صاحب سلیقه موزون از علم عروض
مستغنیست صاحب طبع مستقیم نیز بتطبیق برهان بر قوانین منطق
محتاج نیست مگر در ارشاد دیگری یا در ازاله شبهتی که عارض
شود از خود یا از دیگری

فصل دویم از باب اوله

از مقاله اولی

در شناختن جوهر و عرض موجودات
عالم بر دو گونه اند یکی جوهر و دیگر عرض چه اگر موجود خود بنفسه

باشد نه بتبعیت وجود دیگری چون ذات جسم آنرا موجود قایم بذات
گویند و جوهر نام اوست و اگر خود سر موجود نباشد بلکه بتبعیت
دیگری موجود باشد چون رنگ لاله و بوی گل و اشال وی
آن موجود قایم بغیر باشد و موجود قایم بغیر ردو گونه است
یکی آنکه غیر مستغنی از وباشد که اگر او ازین غیر زایل شود
وچیزی دیگر بجای او نیاید آن غیر زایل نشود وچون بیاض
نسبت بجسم و این قسم است که عرض نام اوست و دیم آنکه غیر
مستغنی از و نباشد بالمعنی الذکر و این قسم را صورت خوانند
چون صورت نطقی نسبت بجسم نطفه که اگر صورت نطقی از جسم
نطفه زایل شود و صورت انسانی مثلا بجای او نیاید جسم نطفه
لامحاله فاسد شود و قایم بمعنی اعم را حلول گویند و آن غیر
را محل و قایم بذات را حال و خصوص محل عرض را موضوع خوانند
و محل صورت را ماده و محل اعم از هر دو باشد و جوهر پنج
گونه است یکی عقل و آن جوهریست مجرد از ماده و هیچ بحسب ذات
و هیچ بحسب فعل و مراد از ماده درین موضع قابل اشاره حسی است و

مطلق ۵

از مجرد

از مجرد بودن از ماده بحسب ذات آنست که اشاره بذات او نتوان
کرد که اینجاست یا آنجا و مراد از مجرد بودن از ماده بحسب فعل آنست
که در صدور فعل از و محتاج نباشد بالتی و جارحه و بحهت این قسم
مثالی نتوان نمود و دوم نفس و آن جوهریست مجرد بحسب ذات نه
بحسب فعل یعنی اشاره بذات او نتوان کرد اما در صدور فعل محتاج
بالت باشد مثالش روح انسانی و سیوم جسم و آن معلوم
است بحسب وجود و اما بحسب ذات و ماهیت جوهریست که در و
سه بعد باشد درازی و از اطول گویند و پهنا و از اعرض
گویند و سطبری و از اعمق گویند و علما از بن معنی تعبیر کنند
بقابل ابعاد ثلثه و مراد از ابعاد ثلثه مجموع خطوطست که رهبت بر
تمکد مکرر در یکموضع گذشته باشند و میان هر دو خط زاویه قایمه
پیدا شود و مراد از زاویه قائمه یکی از چهار زاویه ایست که از راست
گذشتن دو خط بر یکدیگر پیدا شود و از ان خطوط ثلثه خطی که اول
فرض کرده شود طول خوانند و خط دوم را عرض و سیوم را عمق
و این ابعاد ثلثه را امتدادات ثلثه نیز گویند و مراد از طول معنی

۳

عدوئیت بلکه مراد امتداد ایست که اول اعتبار کرده میشود
چه لازم باشد که مسیح جانب جسم از جانب دیگر دراز تر باشد
و این قسم جوهر در وجود از جسم ممتاز باشند و دو قسم باشند
باهم مخلوط و ان هر دو جزء جسم باشند یکی را که اصل جسم است
ماده و هیولی گویند و بالجمله ماده موضوع صنعت صانع باشد
که تصرف در و نماید و اثر صنع خود در و ظاهر سازد چنانچه
فولاد ماده شمشیر است و چوب پاره ماده چوبه تیر و خانق
اجسام تیر جمله صنعت چیزی را ماده و اصل این اجسام دانند
که موضوع صنعت پی مثل و مانندی باشد و آنچه بین این
اجسام تازه بتازه و نو بنو عبارت ازان باشد که بحسب
اراده تامه اثر صنعی که مقتضای حکمت کامله باشد در پاره از
ماده بکلیه ظاهر شود و شک نیست که بعضی از اجسام ماده بعضی
دیگر میشوند چنانچه نطفه ماده و غذا ماده نطفه و عناصر ماده
غذا و همچنین ماده عناصر جسم مطلق اما ماده جسم مطلق جسمی دیگر
نتواند بود چه ورای مطلق چیزی نیست بلکه ماده جسم مطلق

و دیگری امور جسمیه و مدانکه ماده و هیولی
و اصل چیزی را گویند ص

حیوان ص

چیزی باشد

چیزی باشد که نه جسم باشد و ازان هیولی اولی و ماده المواد
گویند و نزد اکثر اهل کلام و طایفه از متقدمین ز زمان اسلام
ماده جسم مطلق اجزائیست که مسیح جزوی ها ازان اجزا قابل
قسمت نباشد نه بحسب خارج نه بحسب ذهن و قسمت عارضی انست
که جزوی از جزوی جدا شود و قسمت ذهنی انکه جدا نشود
بلکه ذهن در و فرض تواند کرد جزوی که غیر جزو دیگر باشد
در اشاره یعنی اشاره باحد ها غیر اشاره بان دیگر باشد
و هر جزوی ازان اجزا را جزو لایتجزی و جوهر فرد تیر گویند
و جمهور حکما و محققین متکلمان این مذهب را باطل دانند و
ادله و براهین بسیار ز ابطال جزو لایتجزی اقامت نموده اند
و ظهور آن بمرتبه رسیده که از زمنه متاخره بطلان جزو از
مقررات و مسلمات اکثر اهل اسلامست و ادله جزو ادای دلایل
بحثیست که نزد یک بیه بیهیات است که مرتجز بالذات
و قابل اشاره بالاستقلال البته انچه محاذی فوقست از و غیر
چیزیست که محاذی تحتست از و و کذا ما یحاذی منه جهة الیمین غیر

ما یحاذی نه جهة الشمال و ما یحاذی منه جهة القدام غیر ما یحاذی
منه جهة الخلف پس شش جزو ممتاز بحسب اشاره حتی در هر
جزو ممتاز بالذات متحقق تواند شد از انچه ما در بیان انتهاء بماده المواد
تقریر کردیم متفطن تواند شد که اجزاء لا یتجزی بر تقدیری
که متحقق تواند شد ماده المواد نمیتواند بود چه ماده المواد
باید که متعین بهیچ تعینی نباشد والا با هیچ تعینی جمع
شده نمیتواند شد اگر گویند که تواند بود که در وقت جمع
شدن با تعین دیگر تعین او زایل شود و با آن تعین دیگر
جمع نشود چنانکه تعین نطفه با تعین حیوان متولد از و و تعین
غذا با تعین نطفه الی غیر ذلک من الاجسام التی تقع مواد
الاجسام الاخر گوییم پس او با تعین خود ماده المواد نبوده
بلکه پی بعین ماده المواد بوده پس لازم شد که ماده المواد با تعین
هیچ تعین نشده بود و حال انکه اجزاء لا یتجزی متعین بتعین
و لا اقل بتعین وحدت و کثرت پس ماده المواد نشاید بود و
از یکه گفتیم بطلان مذهب دیمقراطیس نیز لازم آید چه مذهب

وی آنست که ماده المواد اجسام صغار صلبه است که از نهایت
صغر و صلابت قابل قسمت خارجی نباشد اما قابل قسمت
ذهنی باشد و بهمین جدا شود از اجزاء لا یتجزی و وجه
بطلانش ظاهرست چه تعین او ظاهرتر است از تعین
اجزاء لا یتجزی کما لا یخفی و مذهب شیخ اشراق از حکماء
اسلام آنست که ماده المواد جسم مطلق است نه جزء او
و حکیم کامل خواجه نصیر طوسی قدس سره در کتاب تجرید الکلام
این مذهب را اختیار کرده و مشهور آنست که مذهب افلاطون
نیز آنست و این مذهب ضعیف است چه جسم مطلق متعین است
لا محاله بقابلیت ابعاد و اگر صاحب این مذهب تعین
جسم مطلق را بقابلیت ابعاد منع نماید و این تعین را
مخصوص جسم نوعی داند نزاع لفظی خواهد شد چه هیولی
اولی را مسمی بجسم مطلق گردانیده خواهد بود و ظاهرست
که مطلق تعین بقابلیت ابعاد مشترکست میان انواع جسم
و اعتبار تعین هیولی مسمی بجسم مطلق بقابلیت ابعاد مقدم خواهد بود

بر اعتبار تعین و تخصوصیت نوعی پس آنچه صاحب مذهب جسم
نام کرده هیولی اولی خواهد بود و اول جسم مطلق خواهد شد و
بعد از آن انواع دیگر چه مراد ما از جسم مطلق نیست مگر هیولای
متعین شده بقابلیت ابعاد و وجهی دیگر نیز در ابطال این مذهب
هست که ما در حواشی تجرید بیان کرده ام و مناسب این کتاب
نیست و مذهب ارسطاطالیس ملقب بمعلم اول و ابو نصر ملقب بمعلم
ثانی و رئیس الحکماء الاسلامیه ابو علی سینا و خواجه نصیر طوسی
در شرح اشارات و سایر حکماء اسلام و جمهور متاخرین آنست که ماده
المواد جزء جسم مطلقست و متعین بهیچ تعین در حد ذات خود نیست
بلکه تعین او عین قابلیت همه تعینهاست و فعلیتش محض قوت
قبول همه صور تهاء اول تعینی و نخستین صورتی که قبول کند
تعین قابلیت ابعاد ثلثه است که صورت جسمیه عبارت از اوست
و جزء دیگرست از جسم مطلق و جسم مطلق مرکب از جزء مادی
که هیولای اولی است و از جزء صوری که صورت جسمیه است و
این مذهب صحیح است و من هم مردم که قول بهیولی مستلزم

قدم

قدم عالمست باطلست چه دانستی که قول بهیولی بمعنی ماده المواد
مذهب همه علماست و خلاف در ما صدق هیولی است نه در مفهوم
هیولا و اگر کسی توهم کند که قابل شدن ماده المواد مطلقا مستلزم
قدم عالمست بسبب انکه لازم شود که ماده المواد مصنوع نباشد
پس قدیم باشد این توهم نیز باطلست چه لزوم عدم مصنوعیت ماده
المواد از ماده دیگر مسلمست و از اینجا عدم مصنوعیت مطلق لازم
نیاید اما لزوم عدم مصنوعیت بمعنی عدم مخلوقیت اصلا مسلم
نیست چه گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق از ماده خواهند
و گاه باشد که مصنوع گویند و مخلوق مطلق خواهند و معنی اول
اخص است از معنی دوم و از نفی اخص نفی اعم لازم میاید و
هرگاه مصنوع بمعنی اعم اطلاق کنند مقابل او مبدع اخص طح
گویند و همه علما متفقند که مخلوقات باری تعالی بر دو گونه اند
مصنوع و مبدع و هر دو مصنوع بمعنی اعمند و اما عرض
بر سه گونه است چه اگر در مفهوم او قبول قسمت معتبر است
از اکم خواهند و اگر نسبت غیر معتبر است عرض اضافی و

غرض نسبی تیر گوید و اگر در معمولش نه قسمت معتبر است و نه نسبت
کیف خواهد اما کم عبارت از قدر و اندازه اشیاست
و قسمی که در اشیا واقع شود از خاصیت اوست چه هر شیئ
تا قدری برای وی معتبر نشود فرض قسمت در و متصور نباشد
پس قسمت بالذات بر و واقع شود و بتبعیت او بر موضوع او
و قسمت حاکمه گفت بر دو گونه است قسمت خارجی که افلاک
گویند و قسمت ذهنی که فرضی خواهد و آنچه خاصه کمیات
قسمت فرضی است و قسمت افلاک خاصه میولی است اما
سبب کم و کم بر دو گونه است متصل و منفصل و کم متصل
آنست که میان مرد و قسمی که در و فرض کنند حدی باشد
مشترک میان مرد و یعنی که چون حدی فرض کنی که
نهایت یکیست یعنیه همان حد بدایت آن دیگر باشد مانند
یکدزاعی که فرض کنی قسمت او را بدو نصف ذراع چه
نقطه که در منتصف ذراع فرض کنی آن نقطه بعینها نهایت
نصفی باشد و بدایت نصفی دیگر و این کم متصل را تعداد

خواهند

خواهند و کم منفصل آنست که نه اینچنین شد و ازا عدد
خواهند مثلا میان دو و سه که دو جزو پنج اند حدی نیست
که مشترک میان هر دو جزو باشد چه ثانی که نهایت
دو است بدایت سه نیست و ثالث که بدایت سه است نهایت
دو نیست و کم متصل بر دو قسم است قار الذات و غیر قار
الذات قار الذات آن بود که مجموع اجزای مفروضه
وی با هم در یک آن موجود باشد چون مقدار یکدزاع
چه مجموع اجزای که در و فرض کنی چون نصف و ثلث و
ربع و غیر آن همه در یک آن با هم موجودند و غیر قار آن بود
که هر دو جزو که در و فرض کنی با هم یکبار موجود نتواند
بود بلکه تا یک جزو مفروض او معدوم نشود جزو دیگر موجود
نتواند شد چون مقدار زمان چه جزوی از زمان که
موجود است تا نگذرد و معدوم نشود جزوی که بعد از آن
جزو بود موجود نتواند شد و مقدار متصل بالذات عارض
نتواند شد مگر جسم را چه بعدی که در تعریف جسم معتبر است

همین مقدار منفصل است و عارض غیر جسم اگر شود بتبعیت جسم
باشد مثلا اگر بیاض منصف بمقدار شود و گویند فلان بیاض
یک شبر است بسبب آن باشد که جسمی که محل اوست یک شبر باشد
پس اگر مقدار مجموع طول و عرض و عمق جسم را باهم ملاحظه
کنند آن مجموع مقدار را جسم تعلیمی گویند و لفظ جسم مشترک
شود میان جسم مشهور که قسم جوهر است و میان این قسم از
مقدار و تمیز لفظی میان این هر دو معنی آن باشد که این
را جسم تعلیمی گویند و آن را جسم طبیعی پس جسم طبیعی جوهر است
معروض جسم تعلیمی و جسم تعلیمی عرضی است عارض جسم طبیعی و
اگر مجموع دو بعد جسم باهم تنها بدون بعد سیوم ملاحظه کنند
مثلا طول و عرض را باهم بدون عمق مسطور دارند اگر بعد را
و عمق را بعد دوم و مشفی شمارند آن مجموع دو بعد باهم را
سطح خوانند و اگر بعد را تنها ملاحظه کنند و دو بعد دیگر را
مشفی فرض کنند از خط خوانند پس خط طرف و کنارهٔ
و منتهای سطح باشد و سطح طرف و کناره و منتهای جسم تعلیمی

وجسم

وجسم تعلیمی مجموع مقدار جسم طبیعی و بعد واحد خطی هرگاه تنها
باشد طرف و نهایت آن را نقطه خوانند پس نقطه لامحاله
از جنس مقدار نباشد و قابل قسمت نبود با انکه قابل اشاره
حسی بود و نقطه شریک بود با جزء لایتجزی در عدم قبول
انقسام و ممتاز بود در عرضیت و عدم استقلال در وجود
و سبب همین است که نقطه موجود نمیتواند بود و دلیلی که دلالت
بر بطلان جزء لایتجزی کند دلالت بر بطلان او نکند **واما**
کیف عرضیت که نه قابل قسمت باشد و نه نسبت چون سفیدی
و سیاهی و حرارت و برودت و سبکی و سنگینی و امثال
آن و از جمله کیف هر چه محض بدو ذات نفس باشد از انسان
و حیوان انها را کیفیات نفسانیه خوانند چون علم و قدرت
و اراده و امثال آن و هر چه یکی از حواس پنجگانه ادراک
تواند کرد کیفیات محسوسه خوانند چون الوان و روایح
و طعوم و امثال آن و اقسام دیگر نیز اعتبار شده **واما عرض**
اضافی عرضیت که در مفهومش نسبت بغیر معتبر باشد پس اگر غیر

آن

زمان باشد از اتی خواستد یعنی کی بودن و معهوش نسبت جمعت
بزمان و اگر مکان باشد این خواستد یعنی کجا بودن و معهوش عالی کجا
نسبت جمعت بمکان و اگر اجزای جسم باشد یا احسام دیگر
از او وضع خواستد و معهوش نسبت اجزاء جمعت بعضی با بعضی
و نسبت مجموع با احسام غیر این جسم یعنی نسبت دادن جسم باین
طریق که فلان جزو شش بالای فلان جزو است یا زیر تخت
اوست یا بر بین اوست یا بر بسیار اوست و مثل این و
همچنین نسبت دادن آن جسم که فوق جسم دیگر است یا تحت او ست
و امثال این و اگر آن غیر تاثیر باشد پس اگر تاثیر کردن
در غیر باشد از افعال خواستد و معهوش تاثیر کردن جسم باشد
بتدریج در جسمی دیگر چون گرم کردن آتش مر آب را و
اگر قبول تاثیر کردن باشد از غیر انفعال خواستد چون گرم
شدن آب از آتش و اگر آن نسبت احاطه کردن و گرداندن
چیزی باشد مر این جسم را آن ملک و جده تیر گویند و معهوش
بیانی است که عارض شود جسم را سبب احاطه چیزی دیگر با و

مثل

مثل هیات قبا پوشیدن و دستار بستن و امثال آن و قدما
در مفهوم جده و ملک احاطه را شرط ندانستند بلکه مالک بودن
و صاحب بودن و بالجمله جایز بودن که بلفظ ذو نسبت دهند
اعتبار کنند خواه محیط باشد و خواه نه پس هیاتی که جسم مر ذو
را بسبب متهی شدن بنقطه راس حاصل شود تردد قدما ملک
باشد و حال اگر احاطه بقطه بحری ممکن نیست و اگر ان نسب غیر
نسبتهای مذکوره باشد و بالجمله خصوص مفهومی در ان نسبت
معتبر نباشد از اضافه خواستند پس عرض اضافه چیزی
دیگر باشد و اضافه چیزی دیگر و معهوش بودن چیزیست تحقیقی
که تصور او با تصور چیزی باشد و بدون آن دیگر متعقل دیگره
نشود چون مفهوم ابوت و بنوت چه تصور پدری بی
تصور پسری ممکن نشود و همچنین تصور پسر نمایی تصور مر
و مجموع این اقسام هفتگانه عرض اضافی را باشد و قسم عرض غیر دیگره
اضافی و قسم جوهر مقولات عشر خواستند نه مقوله عرض باشد
دیگی جوهر و اطلاق مقوله بر جنس عالی کنند و جمع موجودات

عالم امکان بحسب ذاتیات متشابه مانند اجناس عالیه شوند و میان
ممکنات جنسی که نه کلی از نهایات باشد و نه داخل در یکی از نهایات متصور نشود

فصل سیوم از مقالهٔ اولی از باب اوّل

در اثبات صورت نوعیه و بیان اختلاف اجسام و آنکه جسم مرکب
از ماده و صورت جسمیه و این صورت جسمیه در همهٔ اجسام یکی بود
بحسب نوع یعنی صورت جسمیه هیچ جسمی مخالف نباشد در حقیقت
با صورت جسمیه جسمی دیگر چه حقیقت صورت جسمیه جوهری باشد متقوم
شده بقبول ابعاد و این جوهر قابل ابعاد بمحض جوهریت و قبول
ابعاد در همهٔ اجسام یکی باشد و اختلاف اجسام باهم در امور عارضی باشد
بیرون از حقیقت جوهر قابل ابعاد اما ماده در جمیع اجسام یکنوع
نبود بلکه در بعضی از اجسام واحد بود و در بعضی مختلف چنانکه
باید اما محرد این سبب اختلاف نوعی جسم نشود چه مادهٔ بالقوه
صرف و قابل محض است و متعین بهیچ تعینی نیست چنانکه اشاره
بآن شد و جسم لامحاله بالفعل و متعین بسبب محض اختلاف جزء
بالقوه با وجود وحدت جزء متعین بالفعل جسم مختلف شوانند شد

و حال

و حال آنکه اجسام مختلفند در آثار و تقاضا چه اثر و تقاضای
جسمی مخالف و ضد اثر و تقاضای جسم دیگر باشد چنانکه طاهر
در آب و آتش چه آب اثرش تبرید است و تقاضایش سیل
بسبتی و آتش اثرش گرم کردنست و اقتضایش سیل بالا
و همچنین سایر اجسام پس ناچارست در جسم از جزوی دیگر که
سبب اختلاف اجسام باشد در آثار و سبب این جزو اجسام
در حقیقت نوعی مختلف شوند چه بر این تقدیر در حقیقت هر جسمی جزوی
داخل باشد که در حقیقت جسم دیگر داخل نباشد یعنی اختلاف
نوعی همین چنانکه در فصل منطق اشاره بدان شد و این جزو
دیگر را سبب آنکه جسم با ضمام او نوعی شود از انواع مختلف
صورت نوعیه خوانند و سبب آنکه مبدء حرکت و سکون و سایر
آثار جسم است طبیعت گویند و بالجمله جسم مختلف و متنوع شود
بسبب صور نوعیه مختلف بانواع مختلف و بدین سبب جسم مطلق را
با آنکه در حد ذات خود نوع واحدست عارض شود که جنس
گردد مر انواع مختلفهٔ اجسام را و این سبب استعدادیست که حاصل

مر ماده را بحسب صورتی بعد صورتی و اول اختلافی که حاصل شود
اختلاف جسمیت بعلتی بودن و عنصری بودن چه اگر جسم قابل آن
باشد که با جسمی دیگر مخلوط و ممزوج شود بحیثیتی که خاصیت هر یک
شکسته شود و از مجموع خاصیتی متوسط حاصل شود و بعبارتی
دیگر که اگر آن جسم قابل آن باشد که صورت نوعیه اش
زایل شود و صورت نوعیه دیگر در او حاصل آید آن جسم را
عنصری گویند والا فلکی و دیگر اختلاف بساطت و ترکیب است
چه اگر جسم جمع نشده باشد از اجسامی که هر یک متعین بصورت
نوعیه علیحده باشند و عبارتی دیگر جسم متعین شده باشد بصورت
نوعیه که هر جزوی که در آن جسم فرض کنند تا کل آن جسم در همین
صورت نوعیه شریک باشند آن جسم را بسیط گویند مانند آب
و آتش و غیر آن و اگر نه همچنین باشد بلکه مجتمع از اجسام مختلفه
الصور باشد و یا هر جزوی که در او فرض کنند در صورت نوعیه
با کل مشارک نبود اگرچه بسیاری از جزو مشارک باشند
آن جسم را مرکب خوانند مانند بدن حیوان و مانند لعل و یاقوت

و غیر آن

و غیر آن مثلا یاقوت اگرچه اکثر اجزائی که در او فرض کنند با کل
در صورت یاقوتی شریک نیست و جسم بسیط هر گاه مانعی و قاهری
با او نباشد واقع بر شکل کره باشد و مراد از کره جسمیت متساوی
متساوی الاستدارة مانند گوی چه کرویت مناسبت
با بساطت بسبب آنکه در طبع بسیط اختلاف نبود و در شکل کره
تیر امور مختلف یافت نباشد چه شکل جسم عبارتست از نهایاتی
که عارض شود بسبب احاطه اطراف جسم بجسم هر گاه اطراف
جسم متعدد و مختلف نباشد نهایات حاصل شده بسبب او نیز
مختلف نشوند و طرف جسم کره نیست مگر سطح واحد مستدیر و
هر جسم غیر کره اطرافش لا محاله مختلف و متعدد باشد چه
یکطرفش سطحست و طرف دیگر خط یا نقطه یا سطحی دیگر چنانکه در
اشکال مضلعه که مثلث و مربع و نظایر آن باشند و در
جسم غیر مضلع که مستدیر باشد اما استدارة مانند استدارة
گوی نباشد چون پیصه اگرچه پیش از یکسطح یافت نشود
اما آن یکسطح او را استدارة مختلف باشد چنانکه پوشیده نیست

مشارک است اما بحزئیه تا آخره
منتهی شود یعنی هر گاه جزوان
در صورت یاقوتی

سطحست ل

پس او در تیر اختلاف یافت شود و مقتضای طبیعت بسیط اتمام
بود و کره بر دو کوزه بود مجوف و مصمت و در کره محوف لا
محاله دو سطح یافت شود یکی را که از پیرونست سطح محدب
و دیگری را که از درون باشد سطح مقعر خوانند و این دو
سطح باهم که متوازی باشند کاه غیر متوازی و مراد از
توازی بودن دو خط است با هم بحشتی که جمیع اعاد ما بین
با هم مساوی باشند و در کره مصمت یافت نشود مگر یک سطح
که از پیرون با و محیط باشد **فصل چهارم از باب**
اول از مقاله اولی در بیان اجسام فلکی
و احوال وی بدانکه اجسام فلکیه هرچه نورانی باشد
کوکب گویند و غیر نورانی را فلک نامند و ما ابتدا
بذکر کوکب کنیم زیرا که از حال کوک که محسوس است
علم باحوال افلاک حاصل کرده اند و الا را هی بدانستن
احوال فلکیات موجود نی پس گوییم بدانکه از کوکب
هفت کوکب راکه قمر و عطارد و زهره و شمس و مریخ و مشتری

و زحل باشد سیاره خوانند چه هر یکی سیری و حرکتی علیحده
دارند و نسبت بهم مختلف شوند کاهی باهم آیند و کاه دیگر
از هم گذرند و کاه سریع و کاه بطی باشند و کاهی از زمین
دور و کاه نزدیک شوند و هیچ کوکب از نهار راکه غیر
شمس و قمر باشند حالتی دیگر رصد نکرده بدین سبب انهارا
متحیره گویند و آن چنان باشد که کاهی چنان نماید که از آن
سمتی که سمت حرکت اشانست رجوع کنند و در بعضی وقت
ایشان را راجع بینند و کاه چنان نماید که چند روز در
یکوضع ایستاده باشند اصلا حرکت نکنند و در بعضی وقت
انهارا مستقیم گویند و در غیر این دو حالت که متوجه سمت
حرکت خاصه خود باشند مستقیم خوانند و این حالات
ثلث را رجعت و اقامت و استقامت گویند و جمیع
کواکب غیر از این هفت کوکب را بنا بر بعضی حرکت اشان و یا بثبات
اوضاع اشان باکلی مکذوب ثوابت خوانند و همه باهم در حرکت
و جهت حرکت موافق باشند و کواکب ثوابت از کثرت

بجهت که احصای ان ممکن نیست واز انجمله بمنجمان رصدیست و دو کوکب
را رصد کرده اند و مواضع انهارا از فلک تعین نموده
واین کواکب را از جهت کواکب مرصوده خوانند و بجهت
تعین مواضع انها جهل و شش صورت توهم نموده اند
خانچه بعضی ازین کواکب بر نفس ان صور واقع شوند یعنی
بر خطوطی که این صور از ان خطوط موهم شده اند و یا
در میان آن خطوط و انهارا کواکب داخل الصور خوانند
وچون خواهند که ازین کوکب خبر دهند گویند کوکبی که بر سر
فلان صورتست یا بر دست راست او یا بر پای چپ او و بدین
قیاس و بعضی که بیرون این صور واقع باشند انهارا کواکب
خارج الصور گویند وچون ازین کوکب خبر دهند گویند کوکبی
که بقرب پای چپ فلان صورتست یا بقرب دست فلان
صورتست و بر ین قیاس این بود مجملی از احوال کواکب

واما فلک بر دو گونه بود کلی وجزئی فلک کلی آن بود که گی
از حرکات تسعه که حرکت یومیه وحرکت ثوابت وحرکات

کواکب

کواکب سبعه سیاره است باد تمام شود و فلک جزئی آن بود
که باد و تنها یکی از حرکات تسعه تمام نشود بلکه چند فلک باید
که باهم ضم شوند تا ضبط یکی از حرکات از انها حاصل
شود و فلک کلی مفرد بود و مرکب مفرد آن بود که یک
فلک تنها یکی از حرکات را ضبط نماید و مرکب آن بود
که چند فلک باهم تلئیم شده ضبط یکی از ان حرکات نمایند
وحرکات تسعه بر دو گونه اند بسیطه و مرکبه بسیطه آن
بود که در ازمنه متساویه مسافات متساویه قطع کند و ازرا
مشابهه تیر گویند و ان حرکت یومیه و حرکت ثوابت
باشد و مرکبه آن بود که نه چنین باشد و ازا مختلفه نیز
گویند و آن حرکات سبعه سیاره باشد و ازین جهت
فلک مرکبی از حرکتین اولین مفرد باشد و فلک هر یک
از حرکات کواکب سیاره مرکب و مجموع افلاک کلیه در
مشهور نه است بعدد حرکات محسوسه چه نه حرکت مختلف
یافته اند هفت از کوکب هفتگانه و یکی از ثوابت و یکی دیگر

که مجموع کواکب در دوشه کند و بحیث مرحرکت محرکه و متحرکه علیحده
نباشد بلکه نفی متعلق بمجموع من حیث المجموع باشد که مبدء حرکت
مشترک نفی علیحده بهریک متعلق باشد که مبدء حرکت
خاصه شود و بنا برین تواند بود که عدد افلاک کلیه بیش از
مشت نبود و اول افلاک کلیه بنا بر مشهور بحسب ترتیب
طبیعی فلک عظمت و فلک الافلاک و فلک اطلس نیز گویند
و مشتملست بر جمیع افلاک بلکه بر مجموع عالم جسمانی و او کره ایست
متوازی السطحین مرکز او هم مرکز زمین بلکه مرکز عالم و در و
هیچ کوکب نیست و بعد سطح مقعر او ربط از مرکز زمین که نصف
قطر اوست بمثابت سطح محدب فلک ثوابت که خمس
اوست موازی سی و سه هزار بار هزار و پانصد و بیست و
چهار هزار و هفت صد و نه فرسخ تقدیر کرده اند و بعد سطح محدب
او را بغیر از خدای تعالی کس ندانند چه در وی گفتگی هست که
بوسیله او استعلام بعدی توان کرد اما بعدش لامحاله
متناهیست چه عدم تناهی امری اعتباری چنانکه بیاید ممتنعست و برهانی

او هیچ چیز نیست بسبب آنکه او را بالای نیست که چیزی در و
تواند بود بلکه منتهی است بعدم مطلق و عدم بر دو گونه بود
عدم مقدر و عدم مطلق عدم مقدر چون فضای درون
کوزه که فرض کنی که در و آب و هوا و هیچ چیز نباشد
و مقدر باشد بسبب آنکه محاط باشد باطراف کوزه و کوزه
اگر بزرگتر باشد فضا بیشتر باشد و اگر کوچکتر کمتر و این
قسم عدم را خلا و چون چیزی در و نبود ملا گویند و عدم
مطلق آن بود که با آنکه چیزی در و نبود تقدیر پیش نتوان
کرد و آنکه مشهور است که فوق الفلک الاعظم لاخلاء
ولاملاء یعنی دارد و حرکت این فلک اسرع حرکاتست
چه قریب پنجاه بار در نیم روز دوره که قریب بدویست هزار
بار هزار فرسخت تمام کند و حرکتش از مشرق باشد
بمغرب و جمیع افلاک بحرکت او متحرک باشند بر سبیل تسلط
با آنکه خود حرکتی بر خلاف جهت حرکت او داشته باشند
و این جایز نبود چه یکی بالذاتست و دیگری بالعرض چنانکه مور چه

بر دور آسیا حرکت کند و آسیا او را بر خلاف آن جهت
حرکت دهد و طلوع و غروب کواکب باین حرکت باشد
و سبب طلوع و غروب آن بود که زمین جرم کثیف واقع
در وسط جمیع افلاک چه مرکز زمین مرکز جمیع افلاک کلیست
و بدین سبب قریب نصف فلک در زیر زمین باشد و نصف دیگر
بالای زمین پس چون کوکب در زمین واقع شود در زمان جایل
شود میان او و بصر ولا محاله غیر مرئی باشد و چون بر
بالای زمین آید مرئی گردد و دایره که فاصله باشد میان
نصف مرئی و نصف غیر مرئی افق خوانند و بحسب
اختلاف بلاد نصف مرئی و غیر مرئی مختلف شود و آفاق
مختلف گردد و ازینجا طلوع و غروب کواکب در تقدم
و تاخیر اختلاف پیدا کند و دو قطب افق دو نقطه شمال
و سمت قدم باشد یعنی دو طرف خطی که باستقامت قائم
شخصی از دو جانب بفلک منتهی شود و مراد از قطب دایره
دو نقطه است بر کره از دو طرف بمقابل دایره که بعد هر یک ازین

دو نقطه

دو نقطه با طراف آن دایره برابر باشد و اگر آن دایره
عظیمه بود یعنی بر مرکز گذشته بود بعد هر یک از آن دو نقطه
از دایره با بعد نقطه دیگر از دایره تیز برابر باشد و قطب
کره دو نقطه باشد بر دو جانب کره که چون کره متحرک
باشد آن دو نقطه البته ساکن باشند و در وقت حرکت کره
هیچ نقطه بر آن کره ورای دو قطب ساکن نتواند بود و دو
قطب کره دو قطب دایره تیز باشد که بر سمت حرکت کره معروض
باشد خواه دایره عظیمه باشد و خواه نه و هر دایره که بر وسط
نگذشته بود از اصغره خوانند و عظیمه که بر سمت حرکت
کره باشد از منطقه آن کره خوانند و منطقه فلک اعظم
را معدل النهار گویند و نشان این دایره بحسب حس
چنان باشد که از نقطه مشرق روز بروز آید و بنقطه
مغرب آن روز گذرد و از زیر زمین بمشرق شود
و دو قطب این دایره دو قطب فلک اعظم بود و آن دو نقطه
بود که یکی بر دیگ ستاره جدی بود که علامت قبله اهل عراق

وآنرا قطب شمالی گویند و دیگری مقابل او بود و آنرا قطب
جنوبی گویند و افاقی قطب جنوبی در زیر زمین بود بقدر
آنچه قطب شمالی از زمین مرتفعست و در بلدی که معدل النهار
بر سمت راس آن بلد گذرد قطب معدل بر افق واقع باشد
و آن مواضع را که معدل بر سمت راس آن گذرد خط
استوا خوانند و هر موضعی که از خط استوا بطرف جنوب
واقع باشد قطب جنوبی دران موضع مرتفع و قطب
شمالی منخفض باشد و بدین قیاس احوال جمیع افاقی معلوم
توان کرد و در موضعی که قطب معدل بر سمت راس شد افق
آن موضع و معدل النهار بهم منطبق شوند و آفتاب را حرکت
یومی طلوع و غروب نبود بلکه چون آفتاب ششماهه در
طرف شمالست از معدل و ششماهه دیگر در جنوب چنانکه باید
پس اگر آن قطب که بر سمت راس واقعست قطب شمالی باشد
ششماهه که آفتاب در بروج شمالیست همیشه روز باشد
دیگر روز انجا بقدر ششماهه بود و چون آفتاب بروج جنوبی

غروب وی بود و شب آغاز شود و ششماهه دیگر شب باشد
و اگر قطب واقع بر سمت راس قطب جنوبی بود احوال برعکس
این باشد ذلک تقدیر العزیز العلیم و فلک دوم
بحسب ترتیب طبیعی فلک ثوابت است و فلک البروج تیر گویند
و آن تیر کره ایست متوازی السطحین مرکزش مرکز عالم محیط
بما سوای فلک اعظم سطح محدب او مماس سطح مقعر فلک اعظم
و جمیع کواکب ثوابت در وی مرکوز و حرکتش از مغرب
بمشرق و در هر هفتاد سال درجه قطع کند و در مدت
و پنجهزار و دویست سال دوره تمام نماید و مراد از درجه یکصد از
سیصد و شصت حصه دایره ایست چه محیط هر دایره را سیصد و شصت
قسم متساوی کنند و هر قسمی را درجه نامند و هر درجه را شصت
قسم کنند و هر قسمی را دقیقه گویند و همچنین هر دقیقه را
شصت ثانیه و هر ثانیه را شصت ثالثه تا هر قدر که حاجت
افتد قسمت نمایند و منطقه او را منطقه البروج و فلک البروج
تیر گویند و تقاطع کند با معدل النهار بر دو نقطه که ان را دو

نقطه راه و نقطه اعتدال گویند و یک نصف او همیشه بطرف تمالست
از معدل و نصف دیگر بطرف جنوب و حرکت خاصه آفتاب
بر این منطقه است که اصلا از و بطرفه مایل نشود و اگرچه تقاطع
مقتضی آنست که دو دایره بعد از اتحاد در یک خط از هم متباعد
شوند تا بغایت متباعد رسند و از انجا میل بتقارب کنند
تا بنقطه دیگر مقابل نقطه اول بهم رسند و در گذشته از هم
متباعد شوند تا بغایت تباعد و باز متقارب شده در نقطه اول
متحد شوند اما در تقاطع معدل و منطقه البروج چون معدل منطقه
فلک اعظم بلکه منطقه عالمست او را اصل داشته هموار اروی
منکوب دارند و مایل بودن و دور شدن منطقه البروج نسبت
دهند و از جهت تحسب قرب و بعد و شمالی بودن و جنوبی بودن
نسبت معدل استیاز تمام در اجزای منطقه البروج بهم رسد
چون مدار خاصه آفتاب منطقه البروج است و تاثیر آفتاب اعظم
تاثیرات عالم علوی در عالم سفلی پس تاثیر او بحسب بودن
در سمت جنوبی از اجزای منطقه البروج نسبت بعالم سفلی مختلف شود و

واز جهت

واز جهت او لا مجموع دایره منطقه البروج را بحسب استیاز مقتدره
بدوازده قسم متساوی کرده اند چه نخست بحسب چهار نقطه ممتاز
دو نقطه غایت بعد و دو نقطه غایت قرب که دو نقطه
اتحاد مت بچهار قوس متساوی منقسم شود که هر قوسی ربعی
باشد و هر ربع بحسب قرب بغایت قرب و قرب بعد و متوسط
نسبت بغایتین بسه قسم متساوی منقسم شوند که مجموع دوازده
قسم متساوی باشند چهار منصف بقرب بغایت قرب و چهار
منصف بقرب بغایت بعد و چهار منصف متوسط اما استیاز
چهار قسم منصف بقرب بغایت قرب از همدیگر دو قسم از انها
شمالی بودن و دو قسم دیگر جنوبی بودن و استیاز دو قسم شمالا
از همدیگر مبدا حرکت شمالا بودن و منتهای حرکت شمالا
بودن و استیاز دو قسم جنوبی مبدا حرکت جنوبی بودن و
منتهای حرکت جنوبی بودن و اما استیاز چهار قسم منصف
بقرب بغایت بعد از یکدیگر باز دو قسم شمالی بودن و دو قسم
جنوبی بودن و استیاز دو قسم شمالی از همدیگر باانکه سر دو در

بغایت ط

قرب و بعد یکی نسبت دارند یکی بمؤخر بودن از غایت قرب
و یکی بمقدم بودن از غایت قرب و همچنین امتیاز دو قسم جنوبی
از همدیگر و امتیاز چهار قسم متصف بتوسط از یکدیگر باز شمالی بودن
و جنوبی بودن و امتیاز دو قسم شمالی از یکدیگر بتوسط بعد از غایت
قرب و توسط قبل از غایت قرب همچنین امتیاز دو قسم جنوبی
از همدیگر و ثانیا نسبت امتیاز مذکور را در جمیع اجزاء فلک البروج
بلکه در جمیع اجزای افلاک اعتبار نموده مجموع کرات افلاک محیط
باض را بدوازده قسم متساوی کرده اند و کیفیت انقسام افلاک بآن
دوازده قسم چنانست که دوازده نقطه در منطقه البروج بحسب امتیازات
مذکوره اعتبار شده دو نقطه غایت قرب که دو نقطه اعتدال
باشند و دو نقطه غایت بعد که دو نقطه انقلاب گویند و منطقه
البروج باین چهار نقطه بچهار ربع منقسم شده چنانکه مذکور شد
و در هر ربعی تیز دو نقطه که فصل مشترک میان قرب و بعد و اول
باشند اعتبار شده پس شش دایره اعتبار کرده اند که همه بدو
قطب بنقطه البروج گذرند و یکی از انها بدو نقطه اعتدال و یکی بدو نقطه

انقلاب

انقلاب و چهار دیگر بهشت نقطه متوسطه در اربع مذکوره و مجموع
افلاک بسطوح و بهمین شش دایره مدور از ده بخش متساوی شده اند
و هر قسمی ازین اقسام دوازده گانه را برجی نامند و طول هر برجی
سی درجه باشد و عرضش از قطب تا نقطب بقدر نصف
دور که صد و هشتاد درجه است و چون حرکت فلک البروج و حرکت
خاصه آفتاب از مغرب بمشرقست و تاثیر آفتاب و سایر کواکب
معتبر بطرف شمال چه عمارت جمله در طرف شمال و بهست چنانکه
باید لهذا ابتداء بروج را از مغرب کرفته اند و نصف شمالی
را مقدم بر نصف جنوبی داشته پس اول بروج برج حمل باشد
و مبدأ آن نقطه اعتدالی بود که چون آفتاب بحرکت خاصه
از و گذرد بطرف شمال آید و سه برج متوالی را که حمل و ثور
و جوزا باشد چون مدت مکث آفتاب درین بروج فصل
ربیع است ربیعی گویند و سه برج دیگر را که سرطان و اسد
و سنبله باشد که مدت مکث آفتاب درین بروج فصل صیفیست
صیفی و مبدأ سرطان نقطه انقلابی باشد که چون آفتاب

از وکذر وفصل بهار بفصل تابستان منقلب شود واز نقطه انقلاب
صیفی گویند واین شش برج بروج شمالیه باشند وهمچنین سه برج
دیگر که میزان وعقرب وقوس آخر یعنی ومبدأ میزان نقطه اعتدال
دیگر باشد که چون آفتاب از وکذر دبطرف جنوب شود وسه
برج دیگر را که جدی ودلو وحوت شتوی ومبداء جدی نقطه
انقلاب دیگر که چون آفتاب از وکذر زمستان شود واز آن نقطه
انقلاب شتوی گویند واین شش بروج جنوبیه اند واسامی بروج
را از صور کواکبی که بر بعض منطقة البروج واقعند برداشته اند
چه از صور حمل وثور وجوزا که مذکور شد ویک درجانب شمال از منطقه
البروج است وپاره درجانب جنوب ودوازده بر بعض منطقه
ومقدار غایت دوری منطقه را از معدل که از اجزای کلی گویند
وآن دوری بود از دایره نازه با قطاب اربعه دو قطب معدل
ودو قطب منطقه که واقع شود بان منطقتین از جانب اقرب بحسب ارصاد
مختلف یافته اند وبحسب رصد اخیر مبتنی بست وسه درجه وسی دقیقه و
هفده ثانیه یافت شده وگویند در هر رصد متاخر کمتر از رصد

مقدم

متقدم یافت شده واز اینجا گمان برده اند که منطقة البروج را
حرکت عرضی باشد نسبی معدل ودقیقی شود که هر دو منطقه با هم منطبق
شوند وبعد از فلک هشتم افلاک کواکب سبعه سیاره اند بترتیب
مشهور اول فلک زحل دویم فلک مشتری سیوم فلک مریخ چهارم
فلک شمس پنجم فلک زهره ششم فلک عطارد هفتم فلک قمر ودر
مشهور ابتداء شمار ه از فلک قمر کنند بحسب قرب بماپس فلک
الافلاک فلک نهم باشد ودلیل ترتیب افلاک کسف کواکب
باشد یکدیگر را چه اقرب کاسف ابعد شود بخلاف آفتاب
که اورا کوکبی خرقمر کسف نتواند کرد وکسف او تیر مر کوکبی را
معلوم نشود پس یقین نیست که شمس در ماپین کواکب ستره باشد
بلکه نوعی از استحسان این حکم کرده اند مثل آنکه چون شمس
اعظم از انهاست مناسبست در وسط بودن بمنزله
القلاده ویا آنکه کواکبی که بشمس محجوبند نسب اربع که مقابله
وتثلیث وتربیع وتسدیس باشد حاصل کنند در یکطرف اورا
باشند وآن زحل ومشتری ومریخ ست وانهارا کواکب علویه

گویند دو اکبی که حاصل نکنند با او مگر یکی نسبت که آن تسدیس است
از طرف دیگر دان زهره و عطارد باشند و اینها را اسفلین خوانند
و ظاهر است که این دو جرم اسخنان تقاضا نکنند و هریکی ازین
افلاک کلیه متکاثفه مرکبند اما هریک از افلاک علویه و زهره
از سه فلک جزئی و محیط بارض یکی ازان دور امثل گویند مرکز
عالم باشد و منطقه اش در سطح منطقة البروج و دیگر را خارج مرکز
گویند مرکزش نقطه باشد غیر مرکز عالم و منطقه اش تقاطع کند
تخن هم با منطقة البروج و در داخل تخن ممثل بود چنانکه محدبش مماس
سطح محدب ممثل باشد بر نقطه مشترک که از اوج خوانند
و متمم مماس مغرب بر نقطه مشترک که از آن حضیض گویند
و بالضروره از ممثل بعد از افراز خارج مرکز دو قطعه مختلف التخن باقی
ماند یکی محیط بخارج مرکز و از آن متمم حاوی گویند و دیگر محاط
خارج مرکز و از آن متمم محوی خوانند و رقت متمم حاوی دو دیگر
محاط خارج مرکز و از آن متمم محوی خوانند و رقت دو در طرف
اوج باشد و غلظش در طرف حضیض و متمم محوی برعکس این و

یکی

یکی غیر محیط بارض و از فلک تدویر خوانند و آن کره باشد
مصمت مرکز او در داخل تخن خارج مرکز خانچه سطح او مماس مر دو
سطح خارج مرکز شود و بود نقطه و مریک ازین کواکب چهار کانه مرکوز
در تدویر چنانکه سطح کوکب و تدویر بیک نقطه و مریک ازین کواکب
چهار کانه مماس باشند و مریک از فلک خارج مرکز مذکور را سبب
آنکه تدویر در وی مرکوز است و همچنین هر خارج مرکزی را که حامل تدویر
کره باشد فلک حامل گویند و ازین صورت تصور آنچه گفتیم
آسان شود

اما فلک شمس مرکب است از دو فلک جزئی یکی متمثل و دیگری خارج مرکز
باتدویر چه ضبط حرکتش بهریک ازین دو ممکن است لهذا جرم
بخصوص احدیما کرده اند و بر هر قدر منطقه اش در سطح منطقه
البروج باشد و ازین جهت که آفتاب در حرکت خود مرکز از
منطقة البروج بطرفی مایل نشود بلکه همیشه ملازم وی باشد و بعد در
خارج آفتاب مرکز باشد در خارج ماشد تدویر در خارج و
بر قدر تدویر مرکز باشد او در ثخن متمثل چنانچه در
خارج و شمس مرکز در تدویر چون کوکب دیگر ازین دو صورت
تصویر این مردو صورت توان نمود

اما فلک

اما فلک عطارد مرکب است از چهار فلک جزئی یک متمثل و دو خارج مرکز
و یک تدویر خارج مرکز اول مرکوز در ثخن متمثل و خارج مرکز
دوم مرکوز در ثخن خارج مرکز اول بهمان طریق که مذکور
شد و تدویر مرکوز در خارج مرکز دوم و عطارد مرکوز در تدویر
بطریق مذکور و خارج مرکز اول را مدیر گویند و خارج مرکز
دوم را چون خارج مرکزهای دیگر حامل باشند و مدیر و حامل
باهم در یک سطح باشند پس لامحاله عطارد را دو اوج باشد
یکی مشترکی میان متمثل و مدیر و از را اوج مدیر گویند و دیگری
مشترکی میان مدیر و حامل و از را اوج حامل گویند و دو حضیض نیز بهمین
طریق و ازین شکل امور مذکور مفهوم میشود

تصویر ح

واما فلک قمر آن تر مرکبست از جهار فلک جزئی کی فلک مایل کہ مرکزش
مرکز عالمست اما منطقه اش نه در سطح منطقه البروج است بلکه مایلست
از دو دیم خارج مرکز حامل تدویرست و منطقه اش با منطقه مایل
در یک سطح و مرکز زحل در تخن مایل جنانکه حوامل در تخن ممثلات سیوم
تدویر که مرکز زحل در تخن حامل و قمر مرکز دارد و جهارم فلک خورشید
و این فلکیست متوازی السطحین محیط بفلک مایل و مرکزش مرکز عالم و
منطقه اش در سطح منطقه البروج و در تصور امور مذکوره ازین شکل
استعانت میتوان نمود

پس عدد مجموع افلاک جزئیه بیست و دو باشد دوازده از علویه و ده

و دوازده

و دوازده از شمس و هشت از عطارد و قمر و دلیل بر وجود این افلاک جزئیه
و ترکب افلاک کلیه از نیها وجود اختلافیست که در حرکات دادو ضلع
کواکب بعکاریافته اند که صدور انها از یک فلک بنابر بساطت
فلک ممکن نیست پس در هر کوکب افلاک فلکی که در ضبط احوال آن
کوکب حاجت بآن باشد ثابت شده و تفصیل انها در فنی
علحده که موسوم است بعلم هیئت سپین شده و غرض از ذکر
مجملی که اینجا مذکور شد یاد کرده شود انست که طالب را اعانتی
باشد بر تخیل عالم جسمانی بنوعی که ضروری یا نافع باشد در
معرفت الهی و هر یک ازین افلاک جزئیه حرکتی مخصوص دارند
بعضی از مغرب بمشرق و این را حرکت بر توالی گویند چه بر توالی
بروج باشد از حمل بثور و از ثور بجوزا الی تمام الدور چه
ابتداء بروج از مغربست چنانکه گذشت و بعضی از مشرق
بمغرب و این را حرکت بر خلاف تو توالی گویند و از جمله حرکات
بر توالی حرکات افلاک ممثلات است و ان مساوی حرکات
ثوابت بوده و باین حرکت جمیع اوجات حرکت کنند الا اوج قمر

وان حرکت شبانه روزی نخاه
ونه دقیقه وهشت ثانیه تا
حرکت قمر تمام سال دوره تمام
کند و حرکات افلاک عالم
اینست ان مرتبه را ملاحظه
خارج مرکز شمس است صحح

وارج حامل عطارد و حرکت خارج مرکز شمس است و عطارد را
ضعف آن و زحل را هر شبانه روزی دو دقیقه و مشتری را
چهار دقیقه و پنجاه و نه ثانیه و مریخ را سی و یک دقیقه و پنجاه و هفت
ثانیه و قمر را هست چهار درجه و هست دو دقیقه و پنجاه و سه ثانیه
و از جمله حرکات برخلاف توالی حرکت مدیر عطارد است و این
مثل حرکت خارج مرکز شمس است و حرکت جوزهر قمر و ان هر شبانه
روزی سه دقیقه و پانزده ثانیه و حرکت مایل قمر و ان هر شبانه
روزی پانزده درجه و نه دقیقه و هفت ثانیه و تدویر چون
شامل ارض نیستند لاجرم اگر اعلای آنها بر توالی حرکت کنند نسبت
باسفل برخلاف توالی باشد چنانکه در غیر قمر و اگر اعلا بر
خلاف توالی حرکت کند اسفل بر توالی بود چنانکه در قمر و حرکت
تدویر مر قمر را در شبانه روزی سیزده درجه و سه دقیقه و پنجاه و
چهار ثانیه باشد و عطارد را سه درجه و شش دقیقه و هست
چهار ثانیه و زهره را سی و شش دقیقه و پنجاه ثانیه و مریخ از
کواکب علویه را بقدر فضل حرکت خارج مرکز شمس بر حرکت حامل او

و حرکت

و حرکت مریخ از افلاک کلیه کواکب سیاره مرکب باشد از
حرکات افلاک جزئیه که آن فلک کلی مرکب از انها باشد
و مناسب این مقام است بیان رجعت و اقامت و استقامت
که سابقا مذکور شد عروض ان مر کواکب سخیره را پیش آنست
که چون حرکت اعلای تدویر سخیره و حرکت حامل مجموع بر توالیست
پس چون کوکب در اعلای تدویر باشد بقدر مجموع حرکت
حامل و حرکت تدویر حرکت کند و حرکت او سریع نماید
نسبت بحرکات او در غیر این حال و کوکب را در این حال
مستقیم و این حالت را استقامت گویند و چون در ابعد نقاط
سطح تدویر از مرکز عالم که از آن دیده تدویر گویند بود
و لامحاله در طرف اعلای تدویر بشد غایت سرعت او
باشد در استقامت و چون باسفل تدویر که حرکتش بخلاف
توالیست منتقل شود حرکت کوکب بتوالی بطوئی بدید اکند
چه در این حال بمقدار فضل حرکت حامل بتوالی بر حرکت تدویر
بخلاف توالی حرکت کند و هر چند کوکب بحضیض تدویر یعنی اقرب

ثقاط سطح تدویر بمرکز عالم نزدیکتر شود و حرکت بخلاف توالی باشد
بنابر قرب مرکز عالم سریعتر باشد و فصل مذکور کمتر و حرکت
کوکب متوالی بطی تر نماید اما چون هنوز متوالیست کوکب را مستقیم
گویند تا بجدی که حرکت تدویر بخلاف توالی با حرکت حامل
متوالی مقاوم شود حرکت بومی است و درین حال کوکب را
مقیم گویند و ان حال را اقامت و بعد از ان حرکت
تدویر بخلاف توالی زیاده آید بر حرکت حامل متوالی و کوکب
بمقدار فضل حرکت تدویر بخلاف توالی متحرک نماید و درین
حال کوکب را راجع و این حالت را رجعت گویند و هر چند
بحضیض تدویر نزدیکتر شود حرکت رجعیش سریعتر نماید تا
بحضیض رسد و انجا غایت سرعت باشد در رجعت
چنانکه در وزره غایت سرعت بود در استقامت و چون
از حضیض گذرد در رجعت بطی شود تا بجد مقاومت رسد و
مقیم گردد و بعد از ان شروع در استقامت نموده در سرعت
افزاید تا بازبدزوه رسد که غایت سرعت استقامتی بود

بس

کنده و کوکب چند روز خسان نماید که
سیکجا استاده است تعجبی نیست حرکت
خود که عبرده

بس کوکب در وزره تدویر دو بار مقسم شود یکی بعد از استقامت
و پیش از رجعت و دیگری بعد از رجعت و پیش از استقامت
و از انچه گفتیم ظاهر شود که اختلافات مذکوره مر کوکب
را از ترکیب حرکات عارض شود اما هیچ حرکت منفردی
در فلکیات مختلف نشود اما شد بسبب بساطتی که ذکرش خواهد
آمد و ایضاً مناسب اینمقام است ذکر کیفیت هلال و مدرو
سبب خسوف و کسوف و پیداش انست که قمر چون بمقابله شمس
که از اقتاب کسب نور کند و همیشه قریب بنصف او که مواجه
شمس است نورانیست و نصف دیگر ظلمانی و در وقت اجتماع نصف
مظلم بطرف ما باشد و هیچ از نصف نمایند و این حالت را محاق
محاق گویند و چون از اجتماع گذرد و دوازده درجه
از آفتاب دور شود کوشه از طرف نورانی نمایان
شود و او را هلال گویند و تا روز بروز نمایانتر شود تا بمقابله
رسد و نصف نورانی بالتمام مواجه ما شود و درین حالت
بدر خواند و چون از مقابله گذرد کوشه از نصف

نورانی نهان شود و تاریک و نصف نورانی نقصان پذیرد
تا باز باجتماع رسد و حالت اولی عود کند و چون
اجتماع در حوالی یکی از عقدتین دو نقطه تقاطع منطقه حامل قمر با منطقه
البروج اتفاق افتد قمر حایل شود میان ماو شمس یا بعبارت دیگر بعضی از جرم
شمس یا تمام جرم شمس مستور گردد و این حالت را کسوف خوانند اول کسوف
جزئی دوم کسوف کلی و اگر مقابله در حوالی عقدتین اتفاق افتد چون جرم
زمین در مرکز عالم واقعست لامحاله حایل شود میان شمس و قمر و مانع گردد از
تابیدن آفتاب بعضی از جرم قمر یا بر همه جرم قمر و این حالت را خسوف گویند اول را
خسوف جزئی و دوم را خسوف کلی و از این بیان تصور صورت کره آسان شود

فصل

فصل پنجم از باب اول از مقاله اولی در اثبات تناهی ابعاد و امتدادات و پایان محدد جهات و در ذکر نوعی دیگر از احوال فلکیات

بدانکه مقدار عالم و ابعاد و امتدادات که در عالم موجود یا مفروض باشد همه متناهیست
دلیلش آنکه اگر غیر متناهی باشد مرا آنرا مارا رسد که خطی فرض
کنیم غیر متناهی و خطی دیگر موازی آن خط اما متناهی و رسد
که بکسر خط متناهی را ثابت فرض کنیم و بکسر دیگر متحرک بجانب
خط غیر متناهی و بالضروره بعد از شروع در حرکت
موازاتش با خط غیر متناهی باقی نماند بلکه مستدل شود بمباینت
و مراد از مسامته بودن خطیست با خط دیگر بحیثیتی که اگر در از
شود با آن خط دیگر برسد و موازاة ضد اینست و آن آنست
که دو خط با بحیثیتی باشند که در هر دو طرف هر چند دراز شوند
بهم نرسند و چنان نیست که یکی از دو خط متوازی اگر حرکت کند
البته مسامت خط دیگر شود مطلقا یعنی خواه دیگر متناهی باشد و خواه

غیر متناهی اما اگر خط دیگر غیر متناهی باشد البته خط اول بعد از
حرکت مسامت او شود و این حکم ضروریست و مسامت مذکور
چون بعد از موازات بالسویه ابتدائی و زمان اولی خواهد
داشت چه هر چه نباشد و پیدا شود و پیدا شدن او را
بداند اولی باشد و در صورت مذکوره مسامته اولی شوند و
چه هر نقطه از خط غیر متناهی که فرض کنی ابتدا و مسامت را
با او پیش از نقطه دیگرست که مسامته با آن نقطه دیگر مقدمست
بر مسامته با نقطه مفروضه و هکذا الی غیر النهایه پس اگر خصم
قبول کند که در صورت مذکوره اول مسامته مت رو بطریق
مذکور لازم آرم که نیست و ان خلف باشد و اگر قبول نکند
لازم آید که موجود بعد از عدم را ابتدا وجود نباشد و این
محالست پس واجب شد که ابعاد عالم متناهی باشد و چون ابعاد
عالم متناهی باشد عالم را جهت ثابت شود و چه جهت
طرف و نهایت امتداد باشد پس جائیکه نهایت
خطی و یا جسمی جهت او باشد نهایت عالم نیز جهت عالم بود

و مشهور

و مشهورست که جهت بالا پیش منیت و این شهرت را دو سبب است
یکی وجود اعضای متمیزه در انسان که راس و قدم و ظهر و بطن
و یمین و شمال باشد که محاذی هر کدام را جهتی اعتبار
کرده اند دوم ابعاد ثلثه متقاطعه که در مفهوم جسم معتبر
شده که هر بعدی را دو نهایتست و هر نهایتی را جهتی اما چون
ابعاد امتداد غیر محصور در هر جسمی فرض میتوان کرد
حق اینست که جهات غیر محصور باشد و این جهات خواه محصور
و خواه غیر محصور همه بهم میتدل تواند شد چه بسیار میشود
که یکبس و قدام خلف شود و یا یکبس و همچنین هر خطی و جسمی را
از آن وضعی که داشته باشد چون برگردانند جهاتش متبدل
شود مگر دو جهت فوق و تحت که متخالف بالطبع اند که هر گز
فوق تحت نشود و تحت فوق نگردد و باین سبب اجسام
در طلب این دو جهت مختلفند چه بعضی بالطبع طالب فوقست
و هارب از تحت چون آتش و هوا و بعضی بر عکس مانند
آب و خاک پس اگر عالم کرشکل کره واقع باشد تواند بود

که دو طرف او که محیط و مرکز باشند باهم در نهایت مخالفت باشند
که یکی مطلوب بالطبع دیگری مهروب عنه بالطبع تواند بود
دیگی از دو طرف جهت فوق عالم و دیگری جهت تحت عالم باشد
و هیچ دو نهایت غیر از محیط و مرکز را بهم بصفت مذکوره نشاید بود
چه اطراف جسم مضلع مثلا اگرچه هر دو طرف از ان باهم
مخالفند اما در غایت خلاف بصفت مذکوره نیستند و آن مخالفت
و نشاید بود
منحصر در ایشان هم نیست و نشاید بود که دو جسم باهم مباین باشند
در وضع دیگی محدد فوق باشد و دیگری محدد تحت چه
لازم آید چون متحرکی متوجه یکی از ان دو جسم باشد از جهتی
مقابل جهت متحد بجسم دیگر از ان دو جسم که متوجه فوق باشد
نه از تحت و یا متوجه تحت باشد نه از جهت فوق و این محال
باشد چه توجه نفوس مثلا جز از جهت تحت متصور نشود و الا فوق
فوق مطلق نبوده باشد بلکه بالاضافه باشد و ناچار باشد
از فوق مطلق بس واجب شد که عالم جسمانی بر شکل کره باشد
که محیط او جهت فوق او بود و مرکزش جهت تحت او باشد که

عالم بر شکل کره باشد بر سه نوع صورت بندد یکی انکه مجموع عالم
جسم واحد کری باشد دوم انکه اجسام متعدده باشند که هر یک
کری باشد سوم انکه جسمی که ورای همه جسمهاست کری باشد
و محیط بر همه جسمها و سایر جسمها خواه کری باشند و خواه نه قسم
اول بالبدیهه باطلست و قسم دوم باطل نیست اما برای تعین و
تحدد جهتین فوق و تحت کردیت جسم محیط کافیست پس انچه
تحدد جهات مقتضی انست کردیت جسم محیط است خواه اجسام
دیگر کروی باشند و خواه نه پس ثابت شد وجود محدد جهات
یعنی جسمی که نفس جهتین فوق و تحت باو باشد و ثابت شد
وجوب کردیت وی و احاطه وی بسایر اجسام عالم پس
ثابت شد که محدد جمع جهات عالم اوست چنانکه محدد فوق
و تحت اوست و این جسم محدد اگرچه بحسب احتمال تواند بود
که جسمی باشد بالای فلک اعظم اما چون جسمی ورای فلک اعظم
معلوم الوجود نیست بلکه مظنون الوجود نیز نیست پس فلک اعظم
محدد جهات باشد پس فلک اعظم کروی باشد و ترد جسمی که

واجبیت کرویت وی بر آن فلک اعظمست بسبب تمدد جهات
واما سایر اجسام بسیطه از افلاک و عناصر هاشک نیست که بحسب طبع
تقاضای کرویت کنند پس اگر در بعضی ثابت شود که بعضی
او را از مقتضای طبع بیرون برده او تیز کره خواهد بود بطریق
وجوب و افلاک و جمیع اجسام بحسب فطرت بسیط افریده شده
چه مرکب فرع بسیط است و چون ترکیب مزاجی موقوفست بر
وجود کیفیات متضاده و وجود ما منفعله در فلکیات وجود
هیچکدام محض نیست بلکه نوعی از حدس و قربی از تظنن دلالت
کند بر عدم آن لهذا حکم کرده اند بر بساطت جمیع فلکیات
و عدم تحقق قاسر در جمیع فلکیات بمقتضای طبع و عدم مانع
بر کرویت باقی باشند و بر کرویت افلاک به دلایل انی منه
که از تامل در مطالع و مغارب کواکب و نسب اوضاع بعضی بعضی
واضحه و در کتب هیئت بعضی از آن مشروحست نوعی که
ناظر را در آن شک نماند و حرکت افلاک مستدیر است بطبع
حرکت دولاب که کل بجای خود است و اجزای آن متبدل

طاهر شود که

و این

و این نوع حرکت را حرکت وضعی گویند و این از طلوع و غروب
کواکب معلوم است لیکن آیا تواند بود که قبول حرکت مستقیمه کند یعنی
حرکت مکانی که متحرک با آن حرکت از مکانی بمکانی دیگر منتقل شود
یا نه جای نظرست اما محدد نتواند بود که حرکت مستقیمه کند نه ارادی
و نه طبیعی و نه قسری چه حرکت مستقیم ترک جهتی است و میل بجهتی دیگر
پس موقوف باشد بر ثبوت جهت و جهت قایم نشود مگر بمحدد و اما غیر محدد و صح
از افلاک دیگر چون متحرکند بحرکت مستدیره و بعد ازین ثابت
خواهیم کرد که حرکت افلاک ارادیست پس بارادت خود نتواند
بود که حرکت مستقیمه کند چه مستقیمه منافی مستدیره است و اقتضای
شی از بسیط نیاید و همچنین بطبیعت خود نیز نتواند بود که حرکت
مستقیمه کند چه در بسیط ارادت و طبیعت مخالف هم نتواند بود
بلکه ارادت بر وفق طبیعت باشد و بس اما اگر سببی خارج
از ذات ایشان که غالب و قاهر بر ایشان باشد ایجاب
حرکت مستقیمه در ایشان کند بر سبیل خرق عادت بلا شبهه
ممکن بود و باین تصحیح باید جمیع معجزات و خوارق عادات

۱

متعلقه بسماویات آنچه در حرکت مستقیم گفتیم جاریست در
جمیع امور واحوالی مستدعی حرکت مستقیم باشد مانند خرق والتیام
وتخلخل وتکاثف آن فلک فصل ششم از باب اول از مقاله اولی
در ذکر عناصر وسپس بعضی از احوال وی بدانکه عنصر بسیط بحسب تبع
وجه ان بر چهار گونه نست اول جاریست وآن عنصر نار است
ومکان اصلیش تحت فلک قمرست بحیثیتی که سطح محدب او مماس
سطح مقعر فلک قمرست وعنصر نار بحسب محدب بر کرویتی که
مقتضای طبع بسیط است باقیست چه از ان جهت ویرا مانعی
وقاسری نتواند بود چه دران جهت منتهی افلاکست وقسر در
عالم افلاک نیست اما از جهت مقعر بعضی بر آنند که بر کرویت
طبیعی نمانده بسبب اتصال ادخنه مرتفعه از تحت بسوی او
واین قول بغایت ضعیفست چه وصول ادخنه باو مستلزم
خرق او ودخول ونفوذ در وی نیست تا او را از کرویت
حقیقی بیرون برد چه شاید که بر سطح مقعرش منبسط گردد
اما میتوان گفت مراد قایل این باشد که پیش از وصول

ادخنه

ادخنه مجرد قرب آتش در واقعه بر سبیل اتصال وباین سبب خروجی
از آتش تر دیکتر شود بمرکز عالم که مرکز جمیع کراتست علت بیش از
کرویت حقیقی پیرون افتد چه کره حقیقی آنست که نسبت جمیع اجزاء
سطحش بمرکز در قرب وبعد یکسان باشد ودلیل بر وجود کره نار در
این آتشهاست در پیش بر وجود او در مرکبات واحتیاج مرکبات
باو بس در حکمت الهی نشاید که او را اصلی وکلی نباشد چنانکه
سایر عناصر راهست ودلیل بر بودنش فوق سایر عناصر میل
کردن آتشهاست بالطبع بسوی بالا وحال اگر کره نار در
طبیعت با این آتشها یکیست واز انچه گفتیم روشن شود که کره نار
عنصر برأسه بشد وبعضی بر آن رفته اند که از هوا بسبب حرکت
فلک که مجاور وماس اوست مرکب شده وبحسب اصل فطرت
عناصر پیش از سه نبود وحق مذهب اولست چنانکه اشاره باین
شد وکره نار متحرکست بحرکت یومی متابعت حرکت افلاک بر سبیل
حرکت ذوات اذناب ونیازک ومثال ذلک یعنی ستارهای
ذنب دار ودنبزه دار وغیران که حیانا در حوالی کره نار حادث

بعالم

غبرهه

شوند چنانکه بیاید انشاء الله دوم حار رطب و آن عنصر هواست و بحسب
طبع مقتضی کرویت و لهذا بیضاوی کره دقیقت اما باقی بر
کرویت حقیقی نیست اما سطح محدبش که مماس سطح مقعر ماست
بسبب حدوث حوادث مذکوره اعنی دود و ذنب و نیازک چه
اینها متصل کره نارند و داخل در هوا و چون نار صرف نیشد
اتصال اینها بکره نار موجب خلل در کرویت وی نیست و اما
سطح مقعرش که مماس سطح آب و خاکست بسبب وجود منبسطها
و بستیهای روی زمین و همچنین وجود اشجار و عمارات و وجود امواج
دریاها و کره هوا را چهار طبقه است یکی مجاور کره نار که ممزوجست
باجزاء ناریه و در و حادث شود کواکب ذوات اذناب و
نیازک و غیر ان دوم طبقه هوای غالب که در و احراق عنصر
غریب غایت کم بود و در و حادث شود شهب یعنی کواکب
جهنده سوم طبقه زمهریست که در کمال برودتست بسبب
مجاورت آب و زمین و عدم وصول اثر شعاع شمس گرد ارزمین
سنگین گردد و در و حادث شود سحاب و رعد و برق چهارم

کردی هست

هوای

هوای مجاور ارض و ماء که باو میرسد اثر شعاع شمس گرد ارزمین
و بیان کیفیت حدوث اشیاء مذکوره انشاء الله تعالی عنقریب
پاید سیوم بار و رطب و آن عنصر آبست و محیط قریب
بسه ربع زمین و دریای بزرگ که دریای محیطش خوانند
و دریاهای دیگر متصل باو دست عبارت از کره آبست و
آن کره آبست ناتمام با وجود ناتمامی سطحین او نیز بکرویت
حقیقی باقی نیشد بنا بر اسبابی که مذکور شد چهارم بار و
یابس و آن عنصر خاکست و واقع کره مصمت مرکز شش مرکز بمنزله جهار
عالم و او را سه طبقه است اول طبقه که محبس در و انجره و گردد صد
او خشه و در و حادث شود جبال و معادن و نباتات
و حیوانات متولده دوم طبقه که ممزوجست با آب سیوم طینیه یعنی
طبقه ارض صرف که محیطست بمرکز و گفته اند که در نهایت
لطافت و شفافیت خمیرمایه بعضی از اکابر حکایت کرده
شاهره خاکی از بعضی قنوات که بدست احساس آن
میکرده اند و بوزن در می آمده امامرئی نمیشده و آن کره ارض

رقعت درمیان کره آب چنانکه قریب ربعی از و آب
برآمده بسبب مسکن حیوانات و نباتات که ربع مسکون
عبارت از انست و ان ربعیت مستطیل طولش از مغرب
بمشرق و عرضش از خط استوا که دایره ایست بر روی زمین
محاذی معدل النهار تا بموضعی که مسامت قطب شمالی باشد
دوایر اوکه مرکز آن مرکز کره و قطب دایره استوا است چه زمین از قطع دایره استوا آمده و نقطه محاذی مشرق
و مغرب اعتدال حقیقی نسبت بوسط معموره که زردکهار
ربع متساوی مستطیل منقسم شود طول سر یک بقدر نصف و
عرضش بقدر ربع و از دایره عظیمه دور ربع جنوبی کمی فوقانی
و دیگری تحتانی و دور ربع دیگر شمالا که فلک و ربع فوقانی
شمالیست که مسکونست و از آب بیرون و گفته اند که چون
اوج آفتاب شمالیست و حضیض وی جنوبی کره آب بسبب قرب
آفتاب منجذب بطرف جنوب شده و طرف شمالی منکشف گردد
و وقتی که حضیض بحرکت خاصه خود بشمال بطرف شمال شود توانند
بود که ربع شمالی باب فرو رود و ربع جنوبی از آب برآید

کل ذلک بتقدیر العزیز العلیم و اگر کسی خواهد که تصور مجموع افلاک
کلیه و کلیات عناصر که مجموع سرزده کره اند بعضی محیط
بعضی و مجموع عالم جسمانی کره ایست بزرگ مرکب ازین کرات
ثلثه عشر فاید استعانت ازین شکل میتوان نمود

و این ربع معمور بسبب اختلاف تاثیر آفتاب بسبب قرب و بعد
منقسم بهفت قسم شده که هر قسم را اقلیمی نامند و طول
هر اقلیم از مغرب تا مشرق و عرضش چندانکه در اری روز
نیم ساعت تفاوت کند پایانش آنست که در مواضع خط استوا

سبب انکه افق مدور قطب معدل میکند و مقنطرات دوایر صغار که
موازی معدل النهار اند و انها را مدارات یومی گویند بنطع
افق مقنطف میگردند و قوس اللیل و قوس النهار که عبارت از
دو حصه مدار یومی است که کلی تحت افق و دیگری فوق افق باشد
همیشه بایم برابر اند پس همیشه روز و شب در انموضع بایم برابر
باشند و هر موضعی که از خط استوا دور بود بقدر دوری او
افق مایل شود و قطب شمالی از افق مرتفع و قطب جنوبی
منخفض گردد و قوس اللیل و قوس النهار مختلف شود و قوس
النهار مدارات شمالی بزرگتر شود و قوس اللیل خردتر و در
مدارات جنوبی بعکس این و موضع هر چند دورتر بود از
خط استوا تفاوت بیشتر حاصل شود پس در خط استوا هر
یک از روز و شب بقدر دوازده ساعت بود هر چند بطرف
شمال رود روز شمالی از دوازده ساعت بیشتر و شب
کمتر شود تا بجای رسد که اطول ایام بقدر شانزده ساعت
و ربع ساعت باشد و انموضع منتهای اقالیم باشد در عرض

رتد

رتد جمهور و از انموضع بطرف شمال قلیلی از عمارت یافته
و بجهت قلت اعتبار نکرده و بعضی اعتبار آن قلیل تر کنند
و آخر عمارت را آخر اقالیم گیرند و همچنین در مبدأ اقالیم در عرض
نیز اختلاف شده نزد جمهور در مبدأ اقلیم اول موضعی بود
که عرض بلد از خط استوا دوازده درجه و دو ثلث درجه باشد
و درازی اطول ایام دوازده ساعت و سه ربع ساعت بود و از انجا
تا خط استوا را بجهت قلت عمارت داخل اقالیم نشمرند و بعضی
دیگر آن عمارت قلیل را اعتبار کرده مبدأ اقلیم اول را از خط
استوا گیرند و در مبدأ و منتهای سایر اقالیم خلاف نیست و هر اقلیم تا
اقلیم دیگر نصف ساعت تفاوت کند و صور اقالیم ازین شکل متصور شود

ا یعنی این که مرکز ارض مرکز عالمست است که کره ارض در وسط
حقیقی کره عالم واقعست بحیثیتی که مرکز مجسش مطبقست بر مرکز عالم
بلکه جرم ارض خود بمنزله مرکز عالمست چه کره ارض را نسبت بافلاک
عقد محسوس نیست و وجود نقطه پیش ندارد و دلیل بر بودن
ارض در مرکز عالم که وسط حقیقی عالمست آنست که قمر هر گاه در
هر وضع که مقابله حقیقی با شمس حاصل کند منخسف گردد و مقابله
حقیقی آنست که با هم مقاطر شوند یعنی شمس بر یکطرف قطری باشد
از اقطار عالم و قمر بر طرف دیگر همان قطر بود و قطر عبارت
از خطیست که بر مرکز گذشته باشد و چون سبب انخساف
حایل شدن ارضست میان شمس و قمر پس ارض باید که در
مابین طرفین قطر مذکور باشد پس هر گاه در هر موضع که مقابله
حاصل شود انخساف روی دهد باید که ارض در مابین طرفین
هر قطری از اقطار عالم تواند بود و این بتقدیری تواند بود
که واقع باشد در مرکز عالم که مرکز جمیع اقطار عالمست و این
دلیل ظاهر میشود که کره زمین متحرک بحرکت مستقیمه که مستلزم خروج

ادست

است از مرکز عالم نیست اما حرکت مستدیره جمعی از قدما
گمان کرده اند که زمین متحرکست بحرکت مستدیره غربیه و
حرکت شرقیه کواکب را که حرکت یومی آنهاست و طلوع
و غروب منتهی بآن انگاشته اند و طلوع و غروب کواکب را
نسبت بحرکت ارض داده و پنداشته که کواکب را با حرکت
خاصه غربیه که دارند حرکت شرقیه که بخلاف جهت اوست
ممتنعست و ندانسته اند که حرکت بجهتین مختلفین گاهی ذاتی
و دیگری عرضی باشد جایز بلکه واقعست چنانکه در حرکت
موجه در سطح آسیا دانسته شد و دلیل بر فساد این مذهب
اعنی حرکت مستدیره ارض دو چیزست یکی انکه اگر ارض
را بالذات حرکت مستدیره بودی بایستی که اجزاء او کره در
طبیعت با او شرکت کنند قابل حرکت مستقیمه نباشند چه منافات
میان حرکت مستقیمه و مستدیره هر گاه مرد و بالذات صادر
باشند از مبدأ واحد ضروریست دوم انکه اگر کره ارض
متحرک باشد شما طرف مشرق و تیر اندازی بقوت معینه

تیر اندازد بکمونت بطرف مشرق و نوبتی دیگر بطرف مغرب
باید که اگر حرکت شرقی و اگر مساوی باشد حرکت شرقیش اصلا
محسوس نشود و حرکت غربیش بغایت سریع نماید و اگر بطاء باشد
حرکت غربیش شرقی نماید و همانها خلاف واقعست و نتواند
گفت که شاید هوا متابعت کند با ارض خانچه کره نار متابع
فلکست زیرا جهور چه حرکت بر سبیل متابعت در غیر ذی شعور
نتواند بود دگر بر سبیل تسلط و تسلط محیط بر محاط معقول نتواند
بود بخلاف تسلط محاط بر محیط و حال انکه اگر هوا متحرک
بودی بایستی که دو حجر مختلف در صغر و کبر را که از یکموضع بر
هوا اندازند در یکموضع زمین نتوانستند آمد چه تحریک محرک
واحد بقوت واحده مر کبیر را کمتر خواهد بود از تحریک او
همان قوت مر صغیر را اما انیکه شاید هوا با فی الهوا متابعت
کند اصلا معقول نیست چه تسلط محاط مر کره بر محیط که محاس اوست
معقول نباشد بر چیزی که محاس او نیست چگونه صورت تواند داشت

فصل هفتم از باب اول از مقاله اولی

در بیان

تبر اسرع از حرکت ارض بار
حرکت غربیش اسرع از پیکان

ظ

در بیان انقلاب و استحالهٔ عناصر منقلب شود بهر یک از
ثلثه باقیه بواسطه یا بواسطه پس هر یکی ازینجا و رین منقلب شوند
بآن دیگر بواسطه و غیر آن بیکواسطه یا بدو واسطه پس نار
منقلب شود بهوا بی واسطه و بر عکس و با آب بیکواسطه و بر
عکس و با ارض بدو واسطه و بر عکس پس انقلاب بواسطه شش
صورتست انقلاب نار بهوا و عکس آن و انقلاب بیکواسطه
چهار صورتست و انقلاب نار با آب و عکس آن و انقلاب هوا
با ارض و عکس آن و انقلاب بدو واسطه دو صورت انقلاب
نار با ارض و عکس آن و مجموع دوازده صورت پیش نیست
و هرگاه انقلاب بواسطه ثابت شد انقلاب بواسطه
محتاج باثبات نیست و دلیل بر انقلاب بواسطه مشاهدات
و عیان اما انقلاب نار بهوا خانچه در شعلهای بر افروخته
از هیزم و چراغ و غیر آن چه هیزم و روغن لا محاله آتش
شوند پس اگر آتش هوا نشدی بایستی که شعله چراغ مثلا بتدریج
اضعاف مضاعف شدی پس لا محاله شعله بتدریج منفصل شده

هر یک از هم

منقلب میکرد و بهوا و شواند بود شعله منفصل شده همان آتش
باشد و سبب صراف مرئی نشود که اگر چنین بودی بایستی که
آتشی یا چراغی که در زیر خیمه برافروزند جانبی از خیمه را بسوزاند
و حال انکه مرچه سبب مرئی شد آن پیش از انفصال بود بعد از
انفصال نیز بالقوه است و معلوم است عدم طریان مزیل آن یا مانع
از آن و اما انقلاب هوا بآتش بتجربه معلوم کرده اند که دم
حدادی را بر گاه سد مسامات و منافذ کند نوعی که هوای
تازه داخل نشود و مبالغه تمام در دمیدن آن نماند
هوائی که در اندرون وی شد منقلب گردد و بآتش بخشیدی که آهن
را زم کند و جلد را بسوزاند و اما انقلاب هوا بآب معلوم است
بتجربه که چون طاسی بر قطعه از جمد بگذارند قطرهای آب بر سطح
طاس نشیند و هرچند پاک کنند بار دیگر نشیند و این نیست
مگر بسبب انکه هوای محیط بطاس بسبب شدت برودت طاس
که مثل آن در جمد و سنگ و زمین و نسیج چیزی دیگر نیست مگر چرمی
که در صلابت جرم مانند طاس باشد منقلب شود و آب چه بر سبیل

ترشح

ترشح از داخل طاس شوانده بود چه آب بالطبع میل بالا نکند
و اگر چنین بودی حدوث این صورت از آب گرم اولی بودی
و شوانده بود که اجزای مائی در هوا بود و سبب برودت طاس
بر سطح طاس نزول کند چه گاه باشد که معلوم باشد عدم
اجزای مائیه در هوا و مع ذلک این صورت حادث شود چنانچه
در تابستان بنابر که بتخصیص در آفتاب و در بقدر وجود
آن بایستی که چون پاک کنند دیگر ننشستی و بر بقدیری که
نشستی متتالیا و بفاصله زمانی ننشستی و اما انقلاب
آب بهوا معلومست از تحلل بخارها و از رخت تر که بر آفتاب
اندازند و امثال این و اما انقلاب ماء ما ارض مشاهدست
از بستن سنگ مرمر از آب جاری چنانکه در خشپه مراغه
و غیر آن و اما انقلاب ارض بماء معلومست نزد اصحاب
عمل اکسیر که احساد صلبه را بالجمله آب کرده اند این بود
بیان انقلاب عناصر بعضی بعضی و اما استحاله اعنی قبول
کردن هر یک کیفیت دیگری را معلومست از گرم شدن آب از

آتش و هوا و همچنین گرم شدن خاک از سرد و سرد شدن
هوا از آب و همچین مجاورة خاک و اما استحاله آتش معلوم است
از آنکه تاثیر شعله ضعیف در هوای نهایت سرد یخشتی که
در آنش در توان نگاه داشت و گاه باشد از غایت سرما
فی الحال منطفی گردد و بعضی از قدما نه تنها که با سایر طبایع تو
مثل لحم و عظم و تمر و عسل و عنب و امثال اینها ممزوج گاهی از
طبایع بارزه غالب باشند و دیگرها کامن و مغلوب و حکم تتمیه
مر بارز غالب راست بس توان بود که آنچه الحال آنست مثلا
وقتی دیگر نار یا لحم یا تمر یا غیران شود یعنی که اجزای نکی
از طبایع که در و مکمونست ظاهر شود و در آن وقت مسمی
بآن اسم گردد و همچنین آبی که وقتی سرد است وقت دیگر
گرم گردد بسبب آنکه اجزاء حارّه ناریه که در و مغلوب بود
غالب شود و بعضی دیگر گویند که استحاله بنفوذ اجزاء
حارّه است از جسم حار در جسم بارد و یا بنفوذ اجزای بارد
از جسم بارد در جسم حار و همچین در سایر کیفیات مثلا گرم شدن

آب

انکار استحاله و اعلاء [illegible] و فاسد
سره اجزاء عناصر بهم مخلوطه

آب را چنین دانسته که اجزاء صغار از جرم نار منفصل شود و در
جرم آب نفوذ کند و این مرد و مذهب در غایت سخافتست
چنانکه بر صاحبان طبیعت مستقیم پوشیده نیست و ادنی چیزی
که بر فساد مذهب اول دلالت کند آنست که اینهمه آتش که در
وقت اشتعال نیزم از و منفصل میگردد و با آنچه در ظاهر و باطن
آنچه بعد از انفصال شعله باقی ماند معلوم است بالضروره که
نتواند که در باطن هیزم پیش از اشتعال موجود باشد و اجزاء
او نکند و شکستن و پیچیدن ظاهر نشود و بر فساد مذهب ثانی
حدوث حرارت مجرد حرکت پی در پی و دور ناریی که ممکن باشد
نفوذ اجزای وی باشد و چوب خشک که بهم سایند
گرم گردد و گاه باشد که محترق شود **فصل هشتم از**
باب اول از مقاله اولی در کیفیت حصول مزاج در
مرکبات اجزای عناصر اربعه چون متصغر شده باهم آمیزند
صورت مرکب باعداد کیفیتش در ماده دیگری تاثیر کند
همه از هم متاثر شوند و کیفیت مرکب شکسته شود و از مجموع

۱۰

کیفیت متوسطه تشابهی پیدا شود بحیثیتی که بصرافت نسبت
حرارت رودت نماید و نسبت ببرودت حرارت و نظر
برطوبت یبوست و نظر بیبوست رطوبت و یعنی معلومست
از آمیخته شدن آب گرم و سرد پیکدگر گرم آب فاتر یعنی
نیم گرم بهم رسد و چون کیفیات اربع که در غایت متضادات
و ضدیت باهم بودند صرافت هر یک شکسته شود و بهم نزدیک
شوند وحدت و حدتی میانشان پیدا شود و مخالفتشان چنانکه
اول هر یک صورتی داشته که مناسب بکایک فعل و تاثیر میکرد دیگر
این صورت برد و فق یکدیگر کار کنند و چنانکه صورت اول کار میکرد
هر یک در اصطلاح آن کیفیت متوسطه تشابهیه را مزاج و این اجسام
متصور شده بصورت وحدانی را مرکب تام خواند و اگر آن
کیفیت متوسطه بحیثیتی نشده باشد که مستحق فیضان صورتی
علیحده گردد مرکب غیر تام گویند مانند ابر و مه و دخان
و دخان و اشال آن و مرکب تام اگر صورتش حفظ ترکیب
کند و مصدر آثار مرکبی گردد و اعتدالی از و صادر شود آن

مرکب را

کایکدیگر را کی شبیه میکند

لا محاله تحویج مسیحی صورتی شود؟

کار هم از این صورت تمام صادر تواند شد

مرکب را معدن خواند و اگر مصدر نماد و غتذا پذیر شود و نامیه
حس و حرکت ارادی نشود مرکب را نبات و صورتش را نفس نباتی خوانند و اگر آثار مبدا
نفس حیوانی گویند و این مرکبات سه گانه را تواند ثلثه حس و حرکت ارادی پیرامون درک را
خواند و لا محاله این صورت ثلثه اعنی صورت معدنی و نفس حیوان و صورتش را صحو
نباتی و نفس حیوانی مختلف باشند در کمال و نقصان کدام
که آثارش بیشتر کاملتر و هر چه اثرش کمتر بنقصان تر دیگر
و چون فیضان این صور بسبب استحقاق کیفیت مسمی بمزاج است
پس اختلاف در کمال و نقص نیز بسبب اختلاف در استعداد
مزاجی باشد و اختلاف امزجه راجع شود بتقابلات در
تشابه که عنصر جهت وحدت و مبدا کایکدیگر است پس
هر مزاج که تشابه در و مشروط بوحدت نزدیکتر و صورت
فایضه باستعداد اوش کاملتر و هر چه تشابه او کمتر باختلاف
و تضاد مایلتر و صورت فایضه بحسب او ناقصتر و منشاء
تشابه قرب اجزاء و عناصرست در کمیت و کیفیت مرد و یا
در کیفیت تنها و مقدار تاثیر و تاثر یکدیگر اگر فرضا بمرتبه

تساوی رسند انرا اجرا معتدل حقیقی خواسته و آن بتر دیگر
شوانند بود و هر چند بتر دیگر باشد بمرتبه تساوی تر دیگر
باعتدال حقیقی باشد و مزاج معتدل را معنی دیگر هست که آنرا
معتدل طبی خواسته و آن چنانست که در مزاج هر نوع از
انواع موالید اقدر از کیفیات اربعه که در صدور آثار
ان بر درجه اتم در کار است حاصل بوده باشد و آن محاله
موجود تواند بود و هر مزاج که کیفیاتش از انچه گفتیم ناقص بود
خارج از اعتدال باشد یعنی اعتدال طبی اما نظر باعتدال حقیقی
جمیع امزجه خارج از اعتدال باشند یعنی خروج از اعتدال
طبی در هر نوع نازل شود بمرتبه که اگر ازان در گذرد آن
نوع محفوظ نشوانند بود پس ما بین مرتبه معتدل طبی مزاج
مذکوره هر نوع و ما بین مرتبه نازلتر که محاله مشتمل بر مراتب
کثیره خواهد بود عرض مزاج خواسته **فصل نهم از کتاب**
اولی از مقاله اولی در احوال مرکبات ناقصه و انچه ازان
حادث شود و بعضی از مرکبات تامه که مرکب معدنی باشد

و اما سایر

و اما سایر مرکبات تامه اعنی نباتی و حیوانی چون اطلاق
نص بر صور ایشان شده احوالشان در باب دوم بیان
کرده شود انشاء الله تعالی العزیز بدانکه اکثر مرکبات ناقصه و انهاز
کائنات جوتیر گویند بسبب انکه اکثر در ما بین زمین و اسمان
حادث شوند ماده قریبشان بخار و دخان باشد که خود تر
مرکب ناقصه چه بخار اجزای مائیست که از تابش افتاب
یا غیران کسب حرارت نموده و ممزوج باجزای هوا شده
مایل بعلو شود و دخان اجزای ارضی که با ان اجزای نارئ
سکتون از هوا مخلوط گشته میل سیلانی نماید و پیشتر مذکور
شد که هوا مجاور ارض و ماء که کسب برودت از مجاور
خود مینماید دو طبقه است یکی انکه اثر شعاع منعکس باو
میرسد و بر برودت مکتسبه باقی نمیماند دوم طبقه زمهریر
که بسبب عدم وصول اثر شعاع منعکس بصرافت برودت
مکتسبه باقیست پس هر گاه بخار متصاعد که محاله بسبب
حرارت لطیف شده بطبقه زمهریر میرسد از برودت

تکاثف کرده و سحاب عبارت از آن باشد و بعد از تکاثف
اجزای مائی از اجزای هوائی منفصل شده مجتمع شود و متقاطر
کرده و باران عبارت از آن بود اگر برودت بغایت
شدید بود اجزای مائی بعد از انفصال و پیش از اجتماع
نام منعقد گشته منازل شود و برف عبارت از آن
باشد و اگر برودت شدید نباشد اما نه بر مرتبه که پیش
از اجتماع عقد اجزای مائی کند بلکه بعد از اجتماع منعقد
شده نزول نماید تگرگ عبارت از آن باشد ~~اگر برودت~~
~~شدید نباشد اما نه بر مرتبه که پیش از اجتماع عقد اجزای مائی~~
~~کند بلکه بعد از اجتماع~~ و بالجمله چون چنین اجزای مائی از اجزای
هوائی بالتمام منفصل شود و سحاب مرتفع کرده و هوا صاف
شود و گاه باشد که سحاب بسبب شدت تکاثف ثقیل
گردد و مایل بسفل شود و در اثنای حرکت اجزای مائی
بسبب حرارت مکتسبه از حرکت لطیف شده منقلب بهوا
گردد و چون در حرکت باد حادث شود چه باد عبارت

از هوای

از هوای متحرک و سحاب لی آنکه بارش کند مرتفع کرده و گاه
باشد که بسبب اندفاع سحاب بجانب سفل هوا، مجاور او متحرک
شده باد حادث شود لی آنکه اجزای مائی منقلب بهوا شود
و گاه باشد که بسبب حدوث ریاح تخلخل یا تکاثفی بود که در
هوا بهم رسد و تخلخل در اصطلاح عبارت از زیاده شدن مقدار
جسم باشد لی آنکه اجزای جسم زیاده شوند و تکاثف عبارت
از کم شدن مقدار لی کم شدن اجزاء و حرارت موجب تخلخل
شود در اجسام و برودت موجب تکاثف و چون هوا متخلخل شود
هوای مجاور خود را دفع کند و آن هوای مجاور نیز مجاور
خود را دفع کند و منجر بجنوب ریاح گردد و چون هوا
متکاثف شود هوای مجاور او سبب اشباع خلا بسوی او
حرکت کند و باد حادث شود و حکما را در اثبات تخلخل و
تکاثف دلایل تجربه بسیار است و از جمله آنکه چون شیشه
گلاب زن را بسیار بمکند و فی الحال بر سر آب سرنگون
کنند آب داخل او شود و حال آنکه پیش از مکیدن اگر سرنگون

کند داخل نشود و این نبود مگر بسبب آنکه مکیدن بسیاری از
هوا را پر کند و اندک هوائی که ماند بنا بر امتناع خلا متخلخل
شود تا تمام حوضچه را فرو گیرد و چون متصل آب شود ورود
طبیعی آب تکثیف او کند بمقدار اصلا خود و نماید و بنا بر امتناع
خلا آب بخلاف جهت طبیعی خود حرکت قسری نموده داخل
شود اما اش از مکیدن چون هوای شش متخلخل نگشته در قبض شده
و باحکام طبیعی خود باقیست برودت آب تکثیف او تواند کرد تا
سبب دخول آب تواند شد و اعتراضی که بر این دلیل میکنند که اگر
مذکور را باین حال بر سر آب گرم سرنگون کنند باز آب
داخل او شود و حال آنکه برودتی موجود نیست که تکثیف تواند
کرد علت چه اگر برودت بالفعل موجود نیست اما صورت
برودت که صورت بالقوه موجود است و او باعداد علت که
مقارن اوست علت تکثیف تواند شد چه حق آنست که فعل
در عناصر منسوب بصورت است نه بکیفیت و اما در اصل اشیاء خلا
بعد ازین خواهد آمد ان شاء الله العزیز و نوعی گر باد باشد که از آب

سموم

سموم گویند یعنی تکثیف کیفیت سمی دمیش آن بود که هوا
از شدت اشعه شمس محترق شود و کیفیت سمی بهم رساند چنانکه در
بلاد بغایت گرم سیر و یا مرور بارضی حاره گیرد کیفیت نامبرده
سمی کسب کند و گاه اتفاق افتد که سبب حدوث ریح در هوا
مختلفه بهم رسد و همه بهم متوجه شوند و بیکدیگر برخورده پیچیده
شوند و گرد و غبار از روی زمین در نهایت بجد و چون بهم
مصادم باشند و از جهت دیگر راه بدر شدن نیابند ناچار
بجانب بالا متصاعد شوند و این را گرد باد خوانند و گاه
باشد که بخار متصاعد بسبب قلت حرارت بطبقه زمهریریه
نرسد بلکه در همین طبقه اخیره هوا که قریب بارض است سرمائی
باو برخورد و اگر بسیار باشد متکاثف شده از منعقد شود
و متقاطر گردد بلکه متکاثف شده فی الجمله در نمی کرده باندکی حرارتی
مرتفع گردد و منع عبارت ازان باشد و در بلاد حار
بتخصیص قریب بحجر بسیار این صورت واقع شود و اگر
بسیار نباشد و قلیل بماند و از برخوردن برودت لیل

و در کوهستانات امثال این بسیار باشد که
گرد و گاه باشد که از منعقد شود و متقاطر

اگر برودت کم بود شبنم شود و اگر بیشتر باشد صقیع منعقد گردد
و ان سفیدی باشد که در وقت صباح اکثر بر روی کاهها و گیاها
که بر روی زمین بخیمه باشد مرئی شود و نسبتش بشبنم چون نسبت
برف باشد بباران و گاه باشد که دخان با بخار متصاعد مخلوط
باشد و چون بطبقه زمهریر رسد و سحاب منعقد گردد دخان
در ما بین سحاب محتبس شود و اگر حرارتش باقی بماند میل بصعود نماید
و اگر زایل شود بسبب برودت و ثقل اجزای ارضیه میل بسفل
نماید و لا محاله در حالت صعود یا نزول تمزیق سحاب کند و صوتی
که از دریدن سحاب حاصل شود رعد باشد و اگر آن دخان
بسبب حرکت عنیفه و هیئتی که دارد مشتعل شود و زود منطفی
گردد برق باشد و اگر غلیظ باشد و دیر منطفی گردد صاعقه
باشد و منطفی نشود تا بزمین رسد و بعد از ان گاه باشد که
لطیف شود و اگر بجسم متخلخل منفذ داری برخورد در ساعت
او نفوذ کند و احراق وی نکند و اگر بجسم سمج صلب رسد
دیر اگر باز اندیس اگر بگیشه زر رسد زر بگداز د و گیسه نسوزد

الا ما

الا ما احترق من الذوب و گاه باشد بهمان کثافت و غلظت
باقی بماند و بهر چه رسد بسوزاند و کثیرا ما یقع علی الجبل و امثاله
و گاه باشد که دخان بتفصیلی سببش غایب مکمل است
بتخصیص سبب اختلاف الوانش و بیان اجمالیش ارتسام
ضوء نیز اعظمست در اجزای رشیه صقیله مائیه واقعه در هوا
بیانش استدارد که در عقب ان جسمی تیره مانند جبل یا ارسیاه
باشد تا حکم آئینه پیدا کند و بتجربه معلوم شده که ریزهای آئینه
حکایت لون وضوء کند اما حکایت شکل و صورت نتواند کرد
و بسبب اختلاف الوانش علی سبیل الاجمال اختلاف استعدادات
ان اجزا تواند بود یا اختلاف اوضاع بحسب قرب و بعد از تر
یا ترکیب میان ضوء و یز و الوان مختلفه غمام و حدوث این
صورت از اجزای مذکوره بعید نیست اگر ابر دی خود را تگنی
و متوجه قرص افتاب شوی بحیثیتی که نظر تو از تارهای موی
حاجب معکس ما فتاب شود در آئینه الوان عجیبه مشاهده توکرد
که شاهد قضیه دوتس قرخ تواند شد و تردیک با مر دوتس قرخ

امر هالهٔ چه حدوث هاله از استام ضوء قمر باشد در اجزای رشیه
سقعهٔ صقیله مستدیره واقعه بحسب وضع در حوالی نیر د
بسیار اتفاق افتد که دو دایره یا زیاده از اجزای
رشیه در حوالی نیر واقع شود بعضی فوق بعضی و درین
حالت هالات متعدده مشاهده شود بر بهیات دوایر که
بعضی محیط بر بعضی باشد و از بعضی دیدن هفت هاله با
هم منقول شده و برسبیل مدرت تواند بود که هاله در
حوالی شمس نیز مرتسم شود و شیخ ابو علی سینا حکایت مشاهده
این حالت کرده اما شهب و نیازک و سطایر ان سبیش
آنست که مرکاه دخان متصاعد کرده در طبقه زمهریریه
محتبس نشود و تجاوز ننماید پس اگر لطیف باشد چون بطبقه
دوم هوا رسد که ذات الحمه مجاورتی با کره نار دارد حرارت
نار از دور در و تاثیر کند و مشتعل شود و چون بقایات
لطیف بسرعت زود و منقلب بنار صرف شود و غیر مرئی کردد
و چنان نماید که منطفی شد و این را شهاب کویند و انکه

بینماید

بینماید که کوکبی حرکت کرد و برای آنست که اول آن طرف که
بکره نار نزدیکتر باشد مشتعل کردد و شعله از دور بهیات
کوکب نماید و چون بسیار لطیفست هر جا که مشتعل شود دلکت
کند و فی الحال موضع متصل با نموضع مشتعل شود و همچنین
تا باخر رسد اکر مشاهده شعشه کرده دمی در سر داشته
باشد و در زیر چراغی بکیرند چنانکه دود شعله متصل شود کرد
باشی و دیده که شعله چکونه در دود می افتد و میدود تا
فتیله شعشه مشتعل کرد و در آنجه شاهد صدقی باشد قضیه کور
را و اکر دخان غلیظ باشد در طبقه دوم مشتعل نکردد بلکه بطبقه
اول رسد و چون مشتعل شد بسبب غلظت زود منطفی نشود
بلکه درنک کند و بسیار باشد که بهیات کیوی فرو شعله نماید
و آنرا دنبه دار کویند و کاه بصورت ذنب باشد
آنرا ذوذنب خوانند و کاه بشکل رمحی نماید و آنرا
نیازک کویند و احیانا باشکال دیکر نیز مرئی کردد و اکر
ماده دخان متصل بارض باشد شعله تا بارض رسد و از احتراق

کوینده کاه باشد که انجره حادث شده در اجواف زمین بسبب
انند ادمسامات راه قصاعد نیابد و در زمین محتبس گردد و چون
فی الجمله مکث نماید بسبب مجاورة ارض میل بیزودت کند
وتقلب بآب شود و چون بسیار گردد موجب شکافته شدن
موضعی از ارض شود و اتفاقا عیون از آن شد و بسا فتد که
فرو رفتن باران بها و برفهای آب شده در مسامات زمین
موجب ازدیاد آن صورت بندد لهذا اکثرت بارف و
باران سبب زیادتی آب عیون و قنوات گردد و قلتش
سبب قلت آن شود و اگر بخار یا دخان محتبس در ارض بقایت
غلیظ یا مسامات زمین بغایت مسدود بود بسبب قوت میل انجره
و ادخنه محتبسه بخروج و عدم قبول ارض مر انفجار و انشقاق
را زلزله حادث شود و اگر انجره و ادخنه در موضعی از
ارض را طول کمتی در ارض روی دهد لامحاله بتدریج با
هم مخلوط شده مزاج حادث شود و سبب حدوث معدنیات
گردد پس اگر بخار غالب باشد اجسام شفافه مثل بلور

بند ۵

محتبسه ۵

در زیر

و زیبق و امثال آن حادث گردد و اگر دخان غالب بود امثال مح
و زاج و نوشادر و کبریت تولد نماید و از اختلاط بعضی ازین احسام با
بعضی چون زیبق با کبریت با نسبتهای مختلفه اجساد متفرقه چون ذهب
و فضه و مس و آهن و امثال آن حادث شود **فصل دوم از**
باب اول از مقاله اولی در بیان احوال مشترکه احسام
بر انکه احوال مذکوره در فصول سابقه احوال احسام بود از جهت
خصوصیت مثل بساطت و ترکیب و فلکیت و عنصریت و مر احسام
را احوالی دیگر هست که همچو خصوصیت را در عروض آن مدخل نیست
بلکه جسم از حیثیت جسمیت مطلقه معروض او شود و از انجمله تکا
و تکان در لغت عرف عبارت از حرکت است که حرکتی دیگر بر و قرار
گیرد چون ارض که بر و حیوانات قرار گیرند و کرسی که بر و
شخص انسانی قرار گیرد و امثال ذلک اما بحسب اصطلاح علما
اختلاف نموده اند در حقیقت آن و متفقند در انکه تکان
باید چیزی باشد که چهار امارت در و مجتمع بود یکی انکه مسافتی
باشد و بر یا بیشتر ان او زیادت و کم شدن او کم شود و لازم

متکن ۵

که وجسم عام در یک مکان نتوانند
بود دوم آنکه قابل ان ان
که جسم متمکن کندرج بشغل
لزوم مکان دیگر نشود و
والزام امعنی است نحو

یعنی است آن مکان وقوع حرکت در سیوم آنکه ظرف متمکن باشد
یعنی - متمکن را بلفظ بانسبت باد توان داد کما یقاله الماء فی الکوز
چهارم آنکه ممکنه باهم در وضع یعنی در جهات مختلف و نسبتهای
باشند و مذاهب مشهور معتبره در مکان سه مذهب است یکی
مذهب متکلمین که گویند مکان عبارتست از فضائیست موهوم که جسم در او
گنجیده چون فضای درون کوزه برای آب و از آ بعد موهوم
گویند و مراد از موهوم آنست که بوهم در آید اما در خارج
موجود نباشد و این مذهب بحسب ظاهر باطل مینماید زیرا که
مکان بحسب خارج قابل زیادة و نقصانست چه مکان جسم
بزرگ لامحاله زاید است بر مکان جسم کوچک و این زیادتی
و کمی بحسب توهم محض نیست چه عقل حاکمست بر زیادة بودن
مکان جسم بزرگ بر مکان جسم کوچک در خارج و در نفس الامر
اگرچه بالتصور و توهم آن مکان نگنجیم و شک نیست که مرجع
قبول زیادة و نقصان بحسب خارج کند معدوم در خارج نمیتواند
بود و ما در حواشی تجرید بنصرت این مذهب نموده توجیه

ان بوجه

ان بوجه فلسفی حکمی نموده ایم که مستلزم معدوم بودن ان مطلقا
در خارج نیست بلکه منشا انتزاع در خارج دارد و هرچه قابل زیادتی
و نقصان باشد بحسب خارج وجود دارد و بعینه در خارج لازم
نیست بلکه وجود منشا انتزاع کافیست و این احتمالیست معقول
در امر مکان اما اشیان را نمی پسندیده چه ایشان قایلند بتحقق مکان
مکان موهوم قبل از وجود عالم و انچه ما گفتیم متفرع شود از
وجود عالم مذهب دوم منسوبست بافلاطون و حکمای
اشراقیین و بیان این مذهب با بیان مذهب متکلمین تفاوتی
ندارد و مگر درین که ایشان قایلند بوجود بعد مکانی بعینه
در خارج نه شیا در وهم و بطلان اینمذهب اعنی بعد
موجود در خارج را شیخ ابو علی سینا در کتاب شفا نوعی
بیان نموده که ناظر در از انجا پیش سنگ نماند و دور نیست
که اگر نسبت اینمذهب بافلاطون و سایر اشراقین صحیح
باشد مراد ایشان از وجود در خارج وجود فی الجمله باشد
نه وجود بعینه و او راجع شود بانچه ما در توجیه مذهب متکلمین

کتابخانه مسجد اعظم - قم

اختیار نمودیم **مذهب سیم** مذهب شیخ و ابو علی و دیگر متاخرین
است که گویند مکان جسم سطح باطن جسمی دیگر است که محیط بالجسم متمکن
باشد و آن سطح باطن تماس کند با سطح ظاهر متمکن چون سطح
درون کوزه برای آب و بر این مذهب تیر اعتراضات کرایند
اما همه سند فعت مگر ایکه بنا بر این مذهب لازم آید عدم عموم مکان
چه جسم محیط بر کل اجسام که متحد باشد در مکان نتواند بود و
و شیخ ابو علی در شفا التزام بعینی نموده و گفته واجب نیست زوال
مرجسم در مکان بلکه انچه واجب است آنست که مرجسم را وضعی باشد
که بسبب ان وضع از سایر اجسام در اشاره ممتاز باشد
و ایکه عامه حکم میکنند بودن مرجسم در مکان بنا بر عدم تمیز
میان مکان و وضع این بود بیان حقیقت مکان و تردد قائلین
بعد مرجسم را مکانیست طبیعی که هرگاه در و حاصل بود بتقاضای
سکون کند در و بالطبع و هرگاه از و خارج بود بتقاضای حرکت
کند بسوی او بالطبع و تردد قائلین بسطح چون مکان غایت
جسم را حیزی طبیعیست بکیفیت مذکوره و خیز زد ایشان مشهور است

اعم از مکان مر وضع پس جسم ذی مکان حیز طبیعی مکان او
و جسمی که مکان ندارد مانند محیط حیز طبیعی او و وضع او پیش
مر دو طایفه اعنی قائلین بسطح و محققین قائلین بعدم وجود خلا
مکانی که مسع متمکن در و نباشد محالست اما پیش قائلین بسطح
بسبب انکه اگر سطح باطنی هم رسد که تماس بسطح متمکن نباشد
هر آینه وجود بعد لازم آید و وجود بعد نزد ایشان محالست
پیش قائلین بسطح بسبب انکه اگر سطح باطنی هم رسد که تماس
بسطح متمکن نباشد هر آینه وجود بعد لازم آید و وجود بعد نزد
ایشان محالست اما نزد قائلین ببعد بسبب انکه اگر خلا متحقق شود
لازم آید که جسم در و حرکت شوانند کرد چه حرکت در خلا حرکتی
است بی معاوق و حرکت بی معاوق موجود نشوانند شد چه
حرکت لامحاله در زمانی واقع شود و هر حرکتی که در زمانی واقع
شود قابل آن مست که در زمانی پیش از ان واقع شود و
بطی تر باشد و یا در زمانی کمتر از ان واقع شود و سریع تر باشد
پس اگر معاوقی نباشد که تقاضای هر مسافت معینه از سرعت و بطو

شود چه تالی آنات محالست وچون میان زوال صورت مائی
وحصول صورت هوائی فاصله زمانی حاصل شود لازم آید
که ماده دران زمان خالی از صورت بود وهکذا باشد
که حصول وعدمی نامی معین نداشته باشد چون حصول مما
ومحاذاة برای جسم چه حصول مماسه اگرچه سبب حرکت
باشد لیکن درجمیع زمان حرکت جسم موصوف بملا مما
باشد پس اشغال جسم از لا مماسه بمماسه دفعی نباشد نه مدرج
واین معنی را ازحیثیت دفعی بودن نامی معقول نبود واگر حصول
ان حالت برسبیل تدریج باشد چون حصول جسم درمکانی
که در وحاصل نبوده باشد این معنی اعنی حصول برسبیل مدرج
را حرکت گویند وسبب تدریج درحصول انست که گاه باشد که
میان جسم وحالت مطلوبه حالات متوسطه بسیار که ممکن
نباشد حصول حالت مطلوبه بدون طی کردن حالات
متوسطه شلا هرگاه جسم خواهد که درانی حاصل شود لامحاله
میان آن این وسیان آنین که بالفعل دارد انهای بسیار

ایز

کند سرایه وقوع حرکت درزمانی دون زمانی ترجیح بلا مرجح
باشد دان محالست وچون درخلا اعنی مکان خالی از شاغل
حرکت متحقق نتواند شد لازم آید که مکان نبوده باشد چه
یکی از امارات مکان امکان وقوع حرکتست در دس خلف
لازم آید دیگری دیگر از احوال مشترکه اجسام حرکتست وحرکت
خروج جسمیت از قوت بفعل برسبیل تدریج پاس انست
که جسم هرگاه برحالتی که اورا ممکنست حاصل نباشد پس حصول
ان حالت برای او اگر دفعی باشد آنرا حرکت نگویند
بلکه گاه باشد که همعنی را کون یا فساد گویند چون حاصل
شدن صورت هوائی برای آب یا زایل شدن صورت
مائی از آب چه حصول صورت هوای برای آب یا زایل
شدن صورت مائی ممکنست خانکه درحالت انقلاب چه ماده
آب صورت مائی نگذارد وصورت هوای بردارد واین
هردو معنی در آن واحد حاصل شود که دفعی عبارت ازانست
چه اگر در دو ان حاصل شود لامحاله در مابین آنین دفعی فاصله

شود

واسطه باشد چه این نسبت جست بمکان و مکان دوم مر جسم
مجاور مکان اول باشد که اشغال جسم از مکان اول بمکان دوم
دفعةً ممکن نشود چه جسم چون امر لیست ممتد خروج او بتمامه از
مکان بیکبار نتواند بود بلکه جزوی بعد جزوی تواند بود و بقدر
هر جزوی که از مکان اول بیرون شود جسم را مکانی دیگر حاصل
شود و این اول مستبدل شود باین دیگر همچنین تا تمامه از
مکان اول بیرون آید و در مکان مطلوب حاصل شود و
معنی تدریج همین باشد و همچنین در صورت گرم شدن
آب چه میان هر مرتبه از برودت و مرتبه از حرارت
مراتب بسیار ضعیفتر از هر دو مرتبه متوسطه است که چون آب
ازان مرتبه برودت بیرون رود تا طی آن مراتب کثیره
کمتر ممکن نشود او را تلبس بآن مرتبه معینه از حرارت
و همچنین در جمیع حرکات و اینکه گفتیم بخلاف صورت انقلابات
چه میان صورت مانی و صورت هوائی مثلاً صورت دیگر
متوسط نیست که تلبس بآن متصور شود و از سطا طالیس در

حاصل نباشد آن شی آن شی نخواهد بود و چون آن شی نباشد
صادق نیست که آن شی بسوی ذاتی خود حرکت کرده و در وقوع
حرکت در مقولات عرض جایز نیست و در چهار مقوله از آن واقع
اول مقوله این چون حرکت جسم از مکانی بمکانی و این حرکت
را حرکت اینیه و حرکت مستقیم نیز گویند دوم مقوله کیف
چون کم شدن آب چه سخونت برای آب حاصل
نیست و بتدریج حاصل میشود و این را حرکت در کیف و
استحاله نیز گویند سیوم مقوله وضع و معنی حرکت در مقوله
وضع آنست که نسبت اجزاء جسم با امور خارجه از آن جسم
مبتدل شود و جسم از آن وضع و مکان که دارد بیرون
رود چون حرکت دولاب و حرکت چرخه و این را حرکت
وضعیه و حرکت مستدیره نیز گویند چهارم مقوله کم و معنی حرکت
در کم آنست که جسم باقی باشد و مقدار او مبتدل شود یا
بمقداری بزرگتر چنانچه در صورت تخلخل و در صورت نمو کردن
جسم و یا کوچکتر چنانچه در صورت تکاثف و در صورت ذوبان

کفته

کفته نموده‌اند و این را حرکت کمیه گویند اگر سوال کنند که
وقوع حرکت کیفیه در صورت تخلخل و تکاثف که زیاده شدن
و کم شدن مقدارست پی زیاده شدن و کم شدن اجزای
جسم معلول است اما در صورت نمو و ذبول که زیاده شدن و کم شدن مقدار است سبب زیاده شدن و کم
و کم شدن اجزا مفقود نیست چه جسم باتصال و انفصال متغیر
کرده و جسمی دیگر بالشخص حادث شود پس آن جسم بعینه باقی
نماند که حرکت در کم تواند کرد جواب گویم که جسم یعنی
ماده غیر جسم یعنی نوعیست آنچه متبدل است جسم بمعنی ماده است
و آنچه باقیست جسم بمعنی نوع مثلا نهال نخله معینه در حالت
نمو از این حیثست که فردیست از افراد نخل که نوعیت جسم
مطلق باقیست بالشخص و از این حیثیت که فردیست از افراد جسم
مطلق که مقوم و جنس نوع نخلست متبدلست و غیر باقی بالشخص
بلکه هر لحظه شخصی از و متبدل شود و شخصی دیگر و شخص نخله از این
حیثیت که شخص نخله است باقیست و اصلا متبدل نشود و او است
که موضوع حرکت کمیه است و آنچه در دوام نخله معتبر است جسم مطلقست نه

که در وی فرض کنی اینی باشد بالفعل و مسافت حرکت کیفیتی کمیتی
باشد متصل سیال که مشتمل بود بالقوه بر کمیات کثیره و همچنین
در سایر حرکات پس هر مسافتی من حیث انها مسافة غیر قار الذات
بود مانند حرکت و فرقه در همین میان مسافت حرکت اینیه و
سایر مسافتها نبود بلکه فرقه که هست آنست که مسافت حرکت اینیه
من حیث الذات با قطع نظر از وقوع حرکت در و قار باشد
بخلاف سایر مسافات و ازین گفتیم روشن شد که حرکت را
مقداریست که آن مقدار مقدار و اندازه تدریج اوست و آن مقدار
لا محاله غیر قارست بسبب انکه مدرج غیر قارست و هر مقدار
مسافتست چه مقدار تدریج واقع باشد در مقدار مسافت
پس شواند که عین مقدار مسافت باشد و انصاف روشن شود
که متحرک را در حال حرکت دو معنی عارض شود یکی تدریج مقدار
بمقدار مذکور که نظبقست بر مسافت و همین لا محاله امریست
ممتد غیر قار چه بودن جسم متحرک در حد دویم مسافت مثلا جمع
نشود با بودن او در حد اول و همین را حرکت قطعی خوانند (دوم)

بودن

بودن جسم متحرک در ما بین مبدا و منتهای مسافت بحیثیتی که مرحدی
که در مسافت فرض کنی که جسم متحرک با در رسد شوا نی گفت که
جسم در ان حد حاصلست بالفعل بسبب انکه تا با و رسد از و گذرد
و ظاهرست که همین اضی کون الجسم بحیث کذا اگرچه لازم دارد همین
اول را اما عین همین اول نیست بلکه مغایرست هر دو را و این را
حرکت توسطی گویند و مشهورست که حرکتی که موجود است
در خارج همین دوم است و همین اول در خارج موجود نیست
بلکه از ملاحظه همین دوم در خیال امر ممتدی مرتسم شود
که ان حرکت بمعنی اول و تحقیق آنست که حرکت بمعنی اول
نیز موجود است در خارج که اگر موجود در ذهن نبودی و پس
مرآت قار نبودی نه غیر قار چون بودن جسم در دوم
بودن در حد اول در ذهن لا محاله متعقبست و حرکت توسطی
ذو اجزا نیست تا قار یا غیر قار تواند بود پس حرکت غیر قار
بین تقدیر محض نیستی و این با تفاق طلبست و یکی دیگر
از احوال مشترکه احیاز زمانست و زمان نزد جمهور امریست

حرکت باشد و قایم بموضوع حرکت بوساطت حرکت و
باید که مقدار حرکتی باشد که اسرع حرکات بود که حرکتی
سریعتر از و موجود نبود تا مر حرکتی که باشد و بهر سرعتی
که باشد در واقع تواند شد و ان حرکت فلک اعظمست
پس زمان مقدار حرکت فلک اعظم باشد و پیش ازین گفتیم
که هر حرکت را لازمست مقداری که اندازه متدریج او باشد
و آن مقدار زمانست پس زمان هم مقدار حرکت فلک
اعظمست و هم مقدار سایر حرکات اما مقدار حرکت
فلک اعظم باعتبار آنکه این حرکت موضوع زمانست و سبب
او و زمان اندازه او و قایم بالذات بقیام العرض بالموضوع و
مقدار سایر حرکاتست باعتبار آنکه اندازه انهاست و اندازه
و پیمانیده شیئ لازمست که قایم بان شیئ باشد مثلا
مقدار ذراع هم اندازه ذراع است و هم قایم باو و اندازه
و پیمانیده ثوبست و قایم بثوب منست و چون زمان مقدار
حرکتست و حرکت عین تجدد و تغیر پس چه تجدد و تغیر را بود

مقدار

ازالة العقول دوما ما هو اعلم الخ

براهین اثبات

ای او یا

ربع و سایر اجزای که در مسافت

این حوالت هر حال که در ضعفی از ضعاف مسافت مذکور

تمام پس امر مذکور در اجزاء دو ضعاف باشد و اجزای او با هم

مجتمع نشوند چه امکان حرکت از مبدأ تا نصف مسافت مثلا با

امکان حرکت از منصف تا آخر مسافت جمع نشود بلکه تا اول

منقضی نشود ثانی موجود نگردد پس آن امر مقدار غیر قار باشد

و شاید بود که مقدار مسافت یا مقدار جسم متحرک باشد چه

مقدار انها قارست نه غیر قار و تیر گاه باشد که مقدار

مسافات و همچنین مقدار متحرکات متفق باشند و ان امر

مختلف پس تواند که عین یکی از مقادیر باشد و چون عرضیست

تواند که قایم بذات باشد پس لامحاله قایم بموضوع باشد

و قایم بموضوع یا واسطه یا بواسطه عرضی قار تواند بود و

اگر نه لازم آید که خود تیر قار باشد چه قایم غیر قار بموضوع

قار محال بود پس ناچارست که قایم بموضوع بواسطه عرضی

و هیاتی غیر قار باشد و هیات غیر قار حرکتست پس مقدار

حرکت

از وجوه در وراء بخود و با تجدد متجددات قیاس با و واقع نخود
مر آنیه از وقوع در زمان بری باشد و از بخهت مقوله متی
تیر چون مقوله این و مقوله وضع بلکه چون اکثر مقولات
مخصوص بجسمانیات باشد و مجردات محضه در روحانیات
صرفه از نسبت بزمان منزه باشند فصل یازدهم از
باب اول از مقاله اولی در تتمیم فصول مذکوره
دانسته شد که عالم
اجسام بر دو گونه اند یکی عالم فلکیات و دیگری عالم
عنصریات و خدای تعالی فلکیات را موثر آورده و عنصریات
را متاثر ماده فلکی با استعداد ذاتی قابل هر صورتی که در
فطرت شده از و مفارقت نکند و قابلیت تاثیر از
جسم دیگر در و نبود و او را نغیر از استعداد ذاتی فطری
استعدادی و قابلیتی دیگر کسبی و طاری نباشد و
از بخهت که کون و فساد در فلکیات نبود بخلاف ماده
عنصری که او را قابلیتی غیر محصوره داده و استعدادات
وی متجدد و متغیر باشد و بهر استعدادی قبول صورتی کند

و عالم

اعالم عناصر عالم کون و فساد باشد و جمیع تجددات و تغیرات
که در این عالم واقع شود همه از تاثیر افلاک و تابش کواکب بود
و چون فلکیات همیشه در حرکتند و اوضاع ایشان قابل
تغیرات مختلف و تاثیرات ایشان بوساطت اوضاع لهذا
تاثیر فلکیات در عنصریات مختلف شود هم بحسب مکان و هم
بحسب زمان کل ذلک بتقدیر العزیز العلیم و چون
ماده هیچ یک از فلکیات مستعد غیر صورتی که دارد نیست پس
هیچ ماده در فلکیات مشترک میان صور متعدده نبود
بخلاف ماده عنصریات که مستعد و قابل صورتی بعد صورتی
الی ما شاء الله و ماده هر عنصری قابل صورت عنصر دیگر
باشد پس ماده عناصر مشترک باشد میان جمیع صور عنصریات
و ازین جهت است که حکما حکم کرده اند که ماده عناصر واحد است
و ماده فلکیات بحسب تکثر صور و چون در فلکیات کون و
فساد نیست ترکیب مزاجی نیز از عالم افلاک منتفی است بلکه
وجود مرکبات مخصوص عناصر است و کیفیت ترکیب مرکبات پیشتر دانسته

شد و معلوم شد که شرف مرکبات در شرافت صورت است و اشرف
صور ترکیبیه صورت انسانست که عبارت از نفس ناطقه است
پس اشرف مرکبات بدن انسان باشد و بدن انسان مرکب
باشد نخست از عناصر اربعه و ضمن صورت غذائی که نباتیست
یا حیوانی و غذا منقلب شود و منطبخ و منطف لامحاله اشرف باشد
از غذا چه یکمرتبه بیدن انسانی نزدیکتر باشد و همچنین
نطفه منظور شود در اطوار مختلفه تا بحدی که مستعد شود و فیضان
قوت مصوره را بس بوساطت قوهٔ مصوره آن ماده بتناسب
منقسم شود باعضاء مختلفه و هر عضوی از اعضا فایض شود صورتی
مخصوصه که مناسب باشد افعال را که از آن عضو مطلوب بود
و بعد از فیضان صور اعضا مستعد شود و فیضان صورت کامله
انسانیه را که کارفرمای جمله اعضا و کدخدای خانه بدنست و
بعد ازان فایض شود از صورت انسانیه که نفس ناطقه عبارت
از وست قوای مدرکه و محرکه بر اعضائی که بحسب ادراک
و تحریک مهیا باشد و حاصل آن قوی بخاری باشد که از دل

در نهایت

که در نهایت حرارتست متصاعد شود بدماغ که متصف بیرودتست
و تعدیل یافته مستقیم شود و جاری گردد در حوفهای اعصاب
که از دماغ رسته و منشعب شده بسوی اعضا و روح بخاری عبارتست
از ان باشد و آن لطیفترین و شریفترین اجسام عنصری باشد
و محل تعلق نفس ناطقه بود ان بود بیان غرض مطلوب از فصول آن

باب دویم در بیان روح که خود و دیم انسانست

بلکه انسان در حقیقت نفس ناطقه عبارت ازانست

و بیان قوتهای ان و شرح حال سایر جواهر مجرده از عقول و
نفوس و درین باب تا چند فصلست

فصل اول

در بیان مغایرة نفس ناطقه با بدن و بیان تجرد آن و در اول
کتاب بیان کردیم مغایرت نفس ناطقه را با بدن و اجزای
بدن و در ینموضع بحث تاکید معنی کوشم هر عاقل که ملاحظه نماید
داند که اچه باو اشاره میکنند بانا در لغت عربی و من در
زبان فارسی مغایرست لامحاله با بدن و جمیع اجزاء بدن
از اعضاء ظاهر و باطن چه بهرکدام از بدن و اجزای بدن اشاره

کند بلفظ هو و امثال آن و بالضروره مشار الیه بانا غیر مشار الیم
هو باشد و مراد از روح و نفس ناطقه همان مشار الیه است
بانا پس نفس ناطقه غیر بدن و اجزای وی باشد و ازین
چهان روشن شد که انسان در حقیقت نفس ناطقه است
چه لفظ انا لا محاله اشاره بخود باشد انسان از پس خودی
انسان نفس ناطقه باشد و بس و بدن آلتی بود مر او را و
ایضا انسان از بدن و جمیع اجزای بدن غافل تواند شد
و از خود غافل نتواند شد حتی در خواب و بیهوشی پس انسان
غیر بدن و اجزای بدن باشد و ایضا انسان مر عضو
از اعضاء بدن را که بحواس ادراک کند و ادراکش مر خود را
هیچ یک از حواس نباشد پس انسان غیر بدن باشد
زید در سن شیخوخیت مثلا یقین داند که خودی او یعنی انا
از و مشار الیه است بانا همانست که در سن طفولیت بود
و شخصی دیگر نشده و حال انکه جمیع اجزای بدن و اعراض
آن مستبدل شده پس خودی او بچیزهای دیگر ثابت و ایضا

مجرد نفس ناطقه یعنی بیرون بودن او از حیز زمان و مکان
و وضع و مقول اشاره حسی پیدا نیست آنست که انسان تصور
کند مفهوم کلی را که مطابقت با افراد کثیره موجود در خارج
یعنی محمول شود بهر فردی از ان افراد و متحد باشد با او
بحیثیتی که تواند گفت هو هو و هیچ موجود خارجی که
متعین باشد بتعین مخصوص ازین و وضع و نظایر آن
محمول غیر بطریق مذکور نشود پس مفهوم کلی موجود در
خارج متعین بتعین مذکور نتواند بود بلکه موجود باشد بطریق
وجود مجردات حواه قائم باشد بذات چنانکه مذهب
افلاطونست و صور افلاطونیه عبارتست ازین صور کلیه
و حواه قایم بمجردی دیگر چنانکه مذهب ارسطاطالیس است
و بر هر تقدیر معلوم شدن او مر نفس را بقیام آن معلوم است
بنفس و یا بحضور آن عند النفس پس اگر بقیام باشد تجرد
نفس ثابت شود چه اگر نفس مادی باشد و متعین بتعین
مذکور را محاله هر چه قایم باو باشد مادی و متعین بتعین

مذکور باشد دکلی نتواند بود و اگر بحضور باشد باز تجرد نفس
محقق نشود چه اگر مادی باشد حضور مجرد نفی مفهوم کلی نزد
او صورت نبندد چه حاضر شدن مجرد نزد مادی لازم
دارد متخصص شدن مجرد را بخصصات مادیه و لازم آید
که مجرد مادی شود و این محالست و قطع نظر از محالیت
مادی شدن مجرد لازم آید که در یکوقت هم مادی باشد
و هم مجرد چه در وقت قیام نفس متصف باشد بکلیت و
اجتماع متقابلین لازم آید که مطلبانش ضروریست پس نفس
ناطقه مجرد باشد و بر تجرد نفس ناطقه از براهین عقلی و شواهد
قرآنی و نقلی دلایل بسیارست و چون دلیل مذکور بتقریری
که ما کردیم محکمترین و واضحترین دلیلهاست و از افادهٔ یقین
غیر از تصور استعداد یا قلت تامل یا نفی مدارد بهمین
اکتفا نمودیم زنهار در فهم تجرد نفس ناطقه اعمال و قاعده
روانداری و بسخن اهل غرور و ارباب جهالات مغرور
و فریفته نشوی که معرفت نفس ناطقه کلید معرفت و فتح ابواب

جنت

مختص بنا ... مسجد اعظم - قم

جنت و آخرتست و انسان بدون معرفت تجرد نفس خود مستحق
تخصص انسانیت نتواند شد **فصل دوم از باب دوم**
از مقاله اولی در علم نفس بذات خود و بماسوای خود
از کلیات و جزئیات مجرده و مادیه علم نفس ناطقه بماسوای
خود بر دو گونه بود یکی علم بکلیات و مجردات و مادیات محسوسه و در این
محتاج باشد بالتی چون دیدن مبصرات ببصر و شنیدن
مسموعات بسمع و بوییدن مشمومات بشامه و چشیدن
مطعومات بذائقه و لمس ملموسات بلامسه و این محسوسات
را صور گویند و خواه موهومه و آن معانیست که متحققت
در محسوسات از این حیثیت که متحققت در محسوسات چون
عداوت زید و محبت عمرو و ملائمت و منافرت در جزئیات
محسوسه و امثال اینمعانی را موهومات گویند و نفس در
ادراک اینها محتاج باشد بقوتی دیگر که از آن قوت واهمه
گویند و این قسم از علم نفس را ادراک خواستند و ادراک
صور را در وقت حضور مادهٔ آن صور را حس و در وقت

قسمت خیال و ادراک معانی محسوسه را توهم گویند **دیگی دیگر**
علم معقولات خواه ذوات مجرده و خواه مفهومات کلیه و این
قسم علم را عقل و متعقل خوانند و نفس در این علم محتاج نباشد بآلتی
چه صور معقولات که لامحاله مجردست از کم و وضع و سایر
لواحق مادیه قایم تواند شد بذات نفس مجرده و مانعی از قیام
نیست و بجهت علم بشیٔ قایم بودن صورت شیٔ بذات عالم کافیست
واما صور محسوسه اگرچه از بعضی لواحق ماده مجردست و وضع و لوازم
آن مجردست چه مطلق ادراک بی نوعی از تجرید صورت نبود
اما چون از بعضی دیگر مانند کم و شکل و لواحق آن مجرد نیست
پس محلش نتواند بود مگر چیزی که خالی از مقدار و مانند آن
نباشد و آن لامحاله آلتی باشد جسمانی و آن روح بخاریست
که سپرده شده بقدرت الهی در عصبهٔ عضوی که برای مرنوع
از ادراک مهیا شده مانند بصر و سمع و غیر ذلک پس آن
ادراک مرنوع از مدرکات روح بخاری مخصوص بود در
عضوی از اعضای مخصوصه باعتبار فیضان قوتی از نفس بآن

روح

روح و آن اعضا را تیر الات ادراک گویند **ایضاً** علم نفس
بر دو وجه دیگر بود حصولی و حضوری و علم حصولی علم نفس است
بشیٔ بواسطه قیام صورت آن شیٔ بنفس چون علم نفس بکلی
طبیعی انسان مثلاً که در ضمن افراد در خارج نفس موجود است و بآن
اعتبار موصوف بکلیت نیست بقیام صورتی از ان کلی طبیعی
بنفس که آن صورت باآن اعتبار متصف شود بکلیت و کلی
عقلی بشود و علم حضوری علم نفس است بشیٔ بواسطه حاضر
بودن آن شیٔ بعینه نزد نفس بی واسطت صورتی از و چون
علم نفس بنفس صورت معقوله انسان که قایمست بنفس که علم
نفس بآن صورت از ان حیثیت که آن صورت است بنفس
آن صورت بود نه بصورتی دیگر منتزع از ان صورت
و الا علم بصورت ثانیه نیز محتاج بودی بصورت ثالثه و همکذا
الی غیر النهایه و سبب علم حضوری دو چیزست که مناط مرد یکی
یکی قایم بودن عین معلوم یعنی عالم خانچه در صورت معقوله
مذکوره و یکی حاضر بودن ذات معلوم نزد ذات عالم سببی از

اسباب حضور که ان سبب غیر قیام باشد چون حاضر بودن
ذات معلول نزد ذات علت که سبب حضور در انجا محض علاقه
علیت و معلولیت است و مناط علم درین هر دو سبب فی الحقیقه
یک چیز است که آن حضور است و در حضور دو معنی معتبر است
یکی مغایرت حاضر با من حضر عنه و یکی عدم غیبت و ظاهر
که مناط علم مغایرت نتواند بود بلکه عدم غیبت مناط علم باشد
و بس پس هر جا که عدم غیبت متحقق شد علم متحقق شد و علم نفس
بذات خود ازین نوع باشد یعنی علم حضوری باشد که مناط
آن عدم غیبت محض باشد چه شیئی مرکب مجرد باشد از ذات
خود غایب نتواند بود بخلاف شیئی مادی که بسبب مخلوف
بودن بعوارض مادیه کانه غایب عن ذاته چه عوارض مادیه
بنا بر انکه بسبب انفعال ماده عارض شود دخل در ذات شیئی
مادی کند و سبب حجاب شود پس در صورت علم نفس بذات
خود عالم و علم و معلوم مرکب باهم متحد باشند چه در علم حضوری
علم عین معلوم باشد و در علم نفس بذات خود معلوم عین عالم

و مغایرت

و مغایرت این مرکب باهم بالاعتبار باشد چه ذات
نفس باین اعتبار که ذاتیست که منکشف است بر وجه خاص
ذات خود باشد معلومست و باین اعتبار که بخود منکشف است
علمست چه علم صورت شیئی باشد که آن شیئی باین صورت
منکشف شود نزد عالم پس هرگاه ذات شیئی بخود منکشف باشد
نه بصورت ذات او کار صورت کند و چنانکه صورت شیئی علم
باوست ذات این شیئی نیز علم بذات خود باشد

فصل سیوم

از باب دویم از مقاله اولی در ذکر قوای حیوانیه و نباتیه

نفس ناطقه را قوتهاست که دران قوتها نفوس حیوانیه نیز
با او شریکند و قوتهای دیگر هست که نفوس حیوانیه و نباتیه
هر دو با او شریکند صنف اول را حیوانیه گویند و صنف دوم را
نباتیه امّا حیوانیه بر دو گونه است مدرکه و محرکه
امّا مدرکه ده قوتست پنج در ظاهر و پنج در باطن امّا پنج
ظاهر اوّل قوت باصره است و آن قوتیست که حامل آن روح
که در مجمع العنوزین است و مراد از مجمع العنوزین موضع ملاقات

سه نگیده ه

دو عصبه مجوفه است که از چپ و راست مقدم دماغ رسته شده
بهم ملاقات کرده بحیثیتی که تجویف هر دو در موضع ملاقات
کی شود و بعد از ملاقات منعطف شده اگر از طرف راست
رسته مجدفه راست و اگر از طرف چپ رسته مجدفه چپ آید
و باین قوت ادراک کند نفس جمیع لونها و ضوءها را بالذات
و جمیع اشیاء ملونه مضیئه را بالعرض و علما را اختلافست در انکه
مدرک بالذات عین ذات مرئی است یا صورتی که از و منطبع شود
در جلیدیه و بوساطت آن در مجمع العصبین بلکه در حس مشترک
مذهب دویم معروفست بمذهب طبیعیین و اینمذهب مختار ارسطو
و ابو نصر و ابو علی و جمهور متاخرین است و مذهب اول مختار غیر ایشان
و ایشان دو گروهند جمعی قائلند بخروج شعاع بصری از
بصر بشکل مخروطی که راسش در مرکز بصر باشد و قاعده اش
منطبق بر سطح مرئی و تماسش این شعاع بر مرئی سبب انکشاف و ظهور
ذات مرئی گردد تا بفصل طبقه و اینمذهب معروفست بمذهب رياضيين
و جمعی دیگر قائل بخروج شعاع نیستند بلکه گویند هوای مابین رائی و مرئی

تکیف که دو کیفیت شعاعی که در بصرست و سبب انکشاف ذاتست
مرئی شود و حجج و مناقضات صاحبان مذاهب طول دارد
که ذکر آنها چندان نفعی نیست و اقرب مذاهب مذهب طبیعیین است
و دور نیست که خروج شعاع بهیات مذکوره رمزی باشد
بمصوریه و منشیین مقابله که شرط رؤیت دوم سامعه و آن
قوتیست که حامل آن روحیست که در عصبه مفعر صماخ است و نفس
بان قوت ادراک کند جمیع اصوات را و صوت کیفیتی است که
حادث شود در هوا بسبب تموجی حاصل شود از برخورد دو
جسم بهم از روی عنف و یا از جدا شدن دو جسم از هم بطریق
عنف بشرط مقاومت هر دو جسم و ان تموج مخصوص تا در هوا
باقی باشد صوت موجود بود و چون آن تموج مستمر شود
تا هوای راکد در صماخ دستی شود بمقعر صماخ که عصبه
مذکوره منفرد شست در وصورت صوت شادی شود بقوتی که
سپرده شده بروح ان عصبه و مدرک نفس گردد سیوم
شامه و آن قوتیست که حامل آن روحیست که در دو زایده

شپه مرستپان که در خشوم از مقدم دماغ رسته شده سار یست
دفعس ادراک کند باین قوت جمع روایح را السبب وصول بوی
مشکیف بکیفیت رایحه خوشبوم و بعضی گویند سبب وصول بخار منفصل
از ذوی رایحه مخالطه اجزای هوای بسوی شامه و بعضی گویند
بسبب تاثیر ذوی رایحه بخار شامه بدون تکیف هوا و تجزی اجزاء
اقرب مذهب اولست **چهارم** ذایقه و آن قوتیست که حامل آن
رطوبیست که در عصبه جرم لسان ساریست و نفس باین قوت ادراک
کند جمیع طعوم را بواسطه رطوبت لعابیه متکیفه بکیفیت طعوم و
یا مخلوطه باجزای ذی طعم علی اختلاف مکامن ذایقه **پنجم**
لامسه و آن قوتیست که حامل ان رطوبیست ساری در اکثر اعضا
و نفس ادراک کند باین قوت جمیع کیفیات ملموسه را مثل حرارت
و برودت و رطوبت و یبوست و خشونت و ملاست و
لینت و صلابت و ثقل و خفت و بعضی گویند لامسه یک
قوتست که نفس باآن قوت واحده ادراک اصناف مذکوره
کند و بعضی گویند قوتهای متعدده است که بهر قوتی جنسی از اجناف

را ادراک

را ادراک کند **واما** پنج باطن **اول** حس مشترک و آن قوتیست
در مقدم بطن اول دماغ که منتهای میشود بسوی او و مرتسم
میشود در او جمیع صور محسوسه بحواس ظاهره و این قوت را
نشبیه کرده اند بحوضی که پنج جدول آب در او ریخته شود
و حواس ظاهره را بجوسان این قوت گفته اند که هر کدام
هرچه یابند خبر باو رسانند و دلیل بر وجود این قوت
و مغایرتش با حواس ظاهر اجتماع صور محسوساتست و حضور
ان صور باهم در مدرک واحد نه در مدارک مختلفه معلومست
بوجه ان بحثیتی که قابل تشکیک نیست چه گر حکم کنند باین
که هذا الاحمر مثلا حلو صورت حمره و صورت حلاوت
را در مدرک واحد مجتمع بیند و تجویز نکنند بودن صورت
حمره را در باصره و صورت حلاوت را در ذایقه دلیل
دیگر بر وجود حس مشترک دیده شدن قطره نازله است خط
مستقیم و شعله حواله خط مستدیر دیده شوانند بود مگر اینکه صورت
قطره و شعله در هر حدی از حدود مسافت که ببصر در آید و از بصر

بحس مشترک مرتسم شود تمکن کند تا مرتسم شدن صورت
از حد دوم مسافت و همچنین تا صورتها در حس مشترک متمایز
شوند چنان پنداشته شود که همه در باصره مرتسمند و
حال آنکه در باصره مرتسم شوند شد مگر مقابل و در وقت
زوال مقابله مخصوصه از ارتسام صورت مقابل ممتنع باشد
دلیل دیگر مشاهده مبرهن است اشخاصی را که آلت
در خارج موجود نیستند بطریق رویت و مشاهده حسیه
نه بطریق تخیل چه فرق میان و بین و تخیل نه انقدر است که
مشتبه تواند شد پس صورت انها در حس مشترک باشد
و ازین دلیل توان دانست که احساسات بلکه جمیع احساسات
باعتبار ارتسام صور در حس مشترک باشد زیرا که در حواس
دوم خیال و آن قوتیست در موخر بطن اول از دماغ که
حفظ کند و نگاه دارد جمیع صور مرتسمه در حس مشترک را
پس این قوت حافظه حس مشترک باشد و وجود این قوت
ظاهرست از بقای صور با عدم احساس با آن صور و مغایرت

وفی

چرا نسیان زوال صورت خیال است

دی با حس مشترک تیز ظاهرست چه ادراک حس مشترک مشاهده
باشد نه تخیل **دلیل دیگر** بر مغایرت قوتین تخلف وقت میان
حالت ذهول و حالت نسیان چه ذهول انست که صورت
در خیال باشد نه در حس مشترک و لهذا بمجرد التفات نفس
بی احساس جدیدی بیاد آید و نسیان انست که صورت
از خیال نیز محو شود و بیاد نیاید مگر با احساس جدیدی
اگر گویند تواند بود که ذهول عدم التفات نفس باشد
با وجود صورت در حس مشترک و نسیان زوال صورت بود
از حس مشترک لهذا محتاج باحساس جدید باشد جواب
گوییم اگر چنین بودی فرق میان تذکر و مشاهده نبودی
و حال انکه عدم التفات نفس با وجود صورت در حس مشترک
وجهی ندارد چه نفس همیشه در حالت هوش و بیداری متوجه
ظاهرست مگر بسبیل ندرت و توجه نفس بظاهر نتواند بود
مگر از راه حس مشترک که مجمع و مورد حواس ظاهرست پس هر چه
در حس مشترک باشد ملتفت الیه نفس باشد **سیوم** وهم و آن قوتیست

در موخر بطن اوسط از دماغ که ادراک معانی جزئیه متعلقه بمحسوسات
باو حاصل شود چون عداوت جزئیه که شاه شتلا از ذئب ادراک
کند وسبب فرار او شود و چون محبت جزئیه که برّه از مادر خود
ادراک کند وسبب میل باو شود و مراد از معانی آنست که بحواس
ظاهره مدرک نشود و مقابل اوست صوری که بحواس ظاهر
مدرک شود و شک نیست که این معانی مدرک شوند و نفس بذات
خود ادراک آن تواند کرد چه ادراک معانی جزئیه متعلقه
بمحسوسات پی ادراک محسوسات تواند کرد و نفس ادراک
محسوسات بی آلت تواند کرد و حس مشترک نیز ادراک
آن تواند کرد چه حس مشترک ادراک نکند مگر چیزی را که حواس
ظاهر ادراک تواند کرد و پس لابد است از قوتی که ادراک
معانی جزئیه از و حاصل شود اگر گوئید محبت زید مثلا
نیست مگر مفهوم محبت کلی مضاف بزید و بسبب اضافه بزید
جزئی شده پس تواند بود که مدرک معانی جزئیه نیز نفس
باشد بذات خود باعتباری که مضاف حاصل باشد در نفس و مضاف الیه

در آلت پس محتاج بقوت واهمه نباشد جواب گوئیم که اگر
معانی جزئیه مفهومات کلی بودی که جزئیتش بمحض اضافه
بودی سر آمیه حیوانات عجم که فاقد نفس ناطقه اند مدرک معانی
جزئیه نبودندی بلکه جزئیت معانی جزئیه بمقارنت صور
جزئیه است پس نتواند که مرتسم شود مگر در محلی که صورت
نیز در همان محل مرتسم تواند شد **چهارم** حافظه و آن قوتست
در مقدم بطن اخیر از دماغ که حفظ معانی جزئیه کند و نسبتش
بوهم چون نسبت خیالست بحس مشترک و همچنانکه مدرک معانی
غیر مدرک صورتست حافظه معانی نیز غیر خانه‌ی صورتست چه
ادراک معانی در وقت مشاهده صور غیر تذکر معانی باشد
در وقت تخیل صور چنانکه وجدان صحیح حاکمست بدان
پنجم متخیله و آن قوتیست در مقدم بطن اوسط از دماغ
که ترکیب کند صور محسوسه و معانی جزئیه را بعضی با بعضی
و تفصیل کند بعضی را از بعضی چنانکه ظاهر شود از تخیل انسان
او جناحین یا انسان بلا راس و یا تخیل کردن ملوّنی را صاحب

صورت

طعمی که در واقع ندارد و یا خالی از طعمی که در واقع دارد و یا
تصور کردن دوست را غیر دوست و دشمن را غیر دشمن
الی غیر ذلک و مغایرت این قوت با قوتهای مذکوره بحسب
ظهور دارد و این قوت را مرکاه عاقله استعمال کند در
مدرکات خود بضم بعضی بابعضی و تفصیل بعضی از بعضی چنانچه
در وقت ترتیب ادله و قیاسات مفکره خواهند و اما
قوه محرکه منقسم شود بباعثه و شوقیه تیز گویند و بباعثه باعثه
قوتیست که مرکاه مرتسم شود در خیال صورت امری که مطلوب
باشد حصول وی و یا مطلوب باشد دفع وی باعث شود
قوت فاعله را بتحریک اعضا پس اگر باعث بر تحریک بجهت
طلب امر مطلوب لحصول باشد قوه شهویه خوانند و
اگر بجهت دفع امر مهروب عنه باشد قوت غضبیه گویند و
فاعله قوتیست که عضلات و ادوات تحریک را مهیای
تحریک گرداند بقبض و بسط و کشیدن و رها کردن و اما
صنف دویم از قوی اعنی قوای نباتیه و از اطبعیه تیز گو

چه قوه

چه قوه مبدأ اثر را گویند پس اگر مقارن شعور و ارادی بود
نفسانیه والا طبیعیه خوانند اصول این قوی سه است غاذیه
نامیه و مولده و احتیاج بدو قوت اول بجهت تکمیل شخص است
و قوت ثانیه بجهت بقای نوع اما غاذیه قوتیست که غذا را
شبیه بمغتذی گرداند تا بدل ما یتحلل شود و چه اجزای بدن چون
رطبت و بسبب حرارت غریزیه همیشه در تحلل و کم از ست
پس اگر هرچه بتحلیل رود بدل نیابد بقا و کمال شخص متصور نشود
و اما نامیه قوتیست که اجزای غذا را که از بدل زیاد باشد
در اجزای مغتذی داخل گرداند بوجهی که مقدار مغتذی در
اقطار ثلثه زیاد کرده و زیاد شدنی که در اجزای اصلیه باشد
و آن اعضائیست که متولد شود از نطفه یا خیری که بجای نطفه
باشد کالعظام و الاعصاب و الرباطات و غیر ذلک و
نو عبارت ازین بود و زیادتی که در اعضای غیر اصلیه باشد
و آن اعضائیست که متولد شود از خون کالشحم و اللحم و السمین
آزا نمو نخواند بلکه سمن و فربهی گویند و مقابل نمو را

ذوبل و مقابل سمن را نهزال خواسته و اما مولده مرکبست
از دو قوت کی زیادتی غذا را بعد از مضم رافع نمی کردانم
و دیگری مهیا کننده هر جزوی از اجزای بدنی را لایحه قبول صورت
عضوی از اعضا و لابد است از قوتی دیگر لایحه بتصویر هر جزو
از اجزای بدنی که مستعد شده بجهت عضوی از اعضا و آنرا قوه
مصوره خوانند و چون صور اعضا مشتملست بر منافع و حکم
و مصالح بسیار چنانکه در فن تشریح مبین شده و صدور
انها بدون کمال مرتبه علم و قدرت ممکن نیست لهذا محققی طوسی
قدس سره نفی قوت مصوره نموده و صدور آن افاعیل محکمه
متقنه مذکوره را از قوة طبیعیه عدیمة الشعور ممتنع شمرده و بعضی
دیگر از علما نفی قوتی بالکلیه نموده اند و افاعیل منسوبه بقوای
اسناد بملایکه کرده اینها هیچکدام در کار نیست چه با قول بوجود
صانع حکیم علیم که همه موجودات و موثرات مستند باو شد
عجب نیست اعطاء قوتی و خاصیتی مر طبیعت را که صدور افعال
محکمه متقنه ازو بواسطه آن قوه و خاصیت ممکن گردد و وجود

علم و حکمت در مبدء اول کافیست و نخص آن در مرتبه اخیر از
وسایط لازم نیست و صدور این افعال از ملایکه مقدسه بدون
وساطت این قوی بل مباشرت آن ذوات مقدسه مر این
افعال را که اکثر انها خالی از خساستی نیست بسیار مستبعد است
از اسناد این افعال بقوی طبیعیه مبدء پیدا و تسخیر صانع حکیم
خبیر و قول این تردد عقل اقربست از اذعان باین تمرات
کثیره و از انچه گفتیم معلوم شد که فعل قوت نامیه و مولده
مرد و موقوف نشد بفعل قوت غاذیه پس غاذیه خادم باشد
مر مرد و را و فعل غاذیه نیز موقوفست بافعال قوای اربع
کجاذبه و ماسکه و هاضمه و دافعه اند و اینها را خادم غاذیه
گویند **فصل چهارم از باب دوم از مقاله اولی**
در ذکر قوتین نظری و عملی و بیان مراتب نفس ناطقه درین مرد
قوة قوای مذکوره مشترک نوعی میان انسان و غیر انسان
و نفس ناطقه را دو قوت دیگرست که مخصوص باوست یکی
قوتی که باو مهیای ادراک معقولات نوعیه بنظر و فکر و آن قوت

بعضها جهت تاثیرست که نفس بانظر عا فوق خود کرسیادی
عالیه اند حاصلست که بدان جهت از ایشان قبول فیضان
صور علمیه کند و از آن قوت نظریه و عقل نظری خوانند و دیگر
قوتی که باو مبادی مزاولت اعمال و اعمال شود که مبادی بعضها
و مصالح عقلیه تواند شد و آن بعضها جهت تاثیرست که نظر
باتحت خود که بدن و قوی و آلات بدن باشد و بدا
حاصلست تا بحکمی تنبیه بر بدن تواند کرد و از آن قوت عملیه
و عقل عملی گویند و پیشتر دانستی که نفس تا طبقه اغنی جوهر مجرد
متعلق باجسام اگرچه بحسب ذات مجردست از ماده اما بحسب
فعل محتاج بماده است و مراد از فعل جمیع امورست که از نفس
آید خواه فعل و تاثیر باشد و خواه قبول و انفعال پس نفس در
جمیع ادراکات نیز محتاج باشد بماده اما در ادراکات عقلیه
حاجتش بماده و آلت دانسته شد و اما در ادراکات عقلی کلی
بسبب آنکه تا نفس ادراک جزئیات نکند مفهومات کلیه برای او حاصل
نشود و مفهومات کلیه اگرچه در نفس مرتسم میشود نه در آلت اما آن

مفهومات

مفهومات از مطالعه صور محسوسه حاصله در آلات در ذات نفس
در آید پس نفس پیش از تعقل جسمیدن نه فاعل تواند بود و نه عاقل
و همچنین بعد از تعقل و پیش از استعمال آلات خلا از جمیع صور ادراکیه حاصل
و تحریکات ارادیه باشد و بعد از استعمال آلات صور جزئیه
در آلات حاصل شود اما هنوز از صور کلیه خالی بود باشد
تا وقتی که تمیز ما به الاشتراک و ما به الامتیاز در جزئیات مدرک
او را حاصل شود و نفس را درین مرتبه اعنی بعد از تعقل و قبل
از حصول تمیز مذکور که نیت او را درین مرتبه اعنی بعد از
تعقل و قبل از حصول تمیز مذکور که نیت او را درین مرتبه
بجز قابلیت صور معقوله عقل هیولانی گویند نسبت مشابهتی
که با هیولی اولی دارد چه ذات نفس در نیمرتبه از جمیع علمیه صور
خالی و قابل جمیع صور بوده باشد چنانکه هیولی از صور جسمیه
خود از جمیع صور جسمیه و نوعیه خالیست و قابلست جمیع صور را
و گاه باشد که اطلاق عقل هیولانی بر نفس نیمرتبه کنند چنانکه
بر نفس درین مرتبه و همچنین در سایر مراتب بعد از حصول تمیز مذکور

نخست چیزی از صور علمیه که در ذات نفس مرتسم شود صور معلومات
کلیه است که از تمیز مابه الاشتراک محسوسات جزئیه بالفعل از
مجرد تعدد و تکرر مشاهدات حاصل شود و چون صورت
حرارت کلیه در ذهن تکلیه الی غیر ذلک و همچنین صور احکام
کلیه که از تکرر مشاهده احکام جزئیه حاصل شود و چون صور
حکم کلی النفی و الاثبات للاجتماعان و غیر ذلک و اینها علوم
ضروریه باشند و نفس را در این مرتبه که علوم ضروریه در او را
حاصل شده باشد اما هنوز از علوم نظریه چیزی حاصل نکرده
بود بلکه بسبب حصول ضروریات بالفعل استعداد اشتغال
بنظریات و را بالفعل حاصل شده باشد و بالفعل این مرتبه را عقل
بالملکه گویند بسبب رسوخ یا ضعف استعداد اشتغال چه ملکه کیفیتی
نفسانی را گویند که رسوخ یافته باشد در نفس و پیش از
رسوخ یافتن حال گویند و چون نفس تحصیل نظریات کند
و بمرتبه رسد که هرگاه خواهد استحضار نظریات مکتسبه تواند کرد
بسبب آنکه نظریات و را مخزون شده باشد نفس را در این

مرتبه

مرتبه بالفعل این مرتبه را عقل بالفعل گویند بطریق مجاز چه معقولات
مکتسبه اگرچه بالفعل مشاهد نباشد بلکه در خزانه باشد اما گویا بالفعل شده
بنا بر آنکه بغایت قریب بفعل شده و در این مرتبه با آنکه جمیع
معقولات نفس را حاصل شده اما همه مشاهد او و حاضر در
پیش او نیست بسبب شغلی و التفات که نفس را بغیر معقولات
از امور بدن هست و چون بمرتبه رسد که بسبب عدم اشتغال
مذکور همه معقولات مشاهد نفس باشند و هیچگونه حجابی از ملاحظه
معقولات نباشد نفس این مرتبه را بالفعل در این مرتبه را عقل
مستفاد خوانند بنا بر آنکه بافاده عقل فعال که مخرج کمالات
نفس است از قوت بفعل حاصل شده و این مرتبه مر نفس کامل
در علم و عمل را بعد از مفارقت از بدن حاصل شود اما آیا با
وجود تعلق بدن نیز حاصل تواند شد یا نه خلافست علما
در این بعضی بر آنند که احیانا تواند شد کالبرد الحلی طفه
و این مرتبه غایت کمال قوه نظری باشد پس نفس را در تحصیل
کمال قوه نظری چهار مرتبه باشد یکی نفس کمال و آن عقل مستفاد

با فاضه

وجه دوم در مراتب نفس نسبت بعقل بالفعل و مراتب عقل بالفعل بالکلیه

بود و سه دیگر استعداد او کمال چه استعداد و قرب و بعید عقل هیولانی و این مراتب اربعه مرآت نفس را چنانکه نظر بجمیع معقولات مصور شود و نظر هر مسئله تیز حاصل باشد و عقل مستفاد اگرچه متاخر باشد از عقل بالفعل در بقا اما مقدم باشد در حدوث چه معقول تا حاصل نشود و مکرر مشاهده واقع نشود و مخزون نشوند شدان بود مراتب استکمال نفس بحسب قوه نظری و اما مراتب قوه عملی آن نیز چهار است اول تهذیب ظاهر و ان حاصل شود باستعمال شرایع الهی و امتثال اوامر و اجتناب از نواهی دوم تهذیب باطن از ملکات رذیله و اخلاق ذمیمه و آراسته شدن بتیم حسنه و صفات کریمه و نفی کردن از خاطر هر چه را شاغل بود از توجه بعالم ملکوت تا میسر شود اتصال بمبادی عالیه و مجردات عقلیه سیوم ملکه کردن اتصال بعالم ملکوت را چهارم مقصور کردن همت نظر را بعد از حصول ملکه اتصال بملاحظه عظمت و جلال الهی و مطالعه انوار جمال ربانی بحیثیتی که همه قدرتهای قادرین را مضمحل در جنب قدرت کامله الهی بیند و همه علمها را مستغرق در علم محیط ازلی داند

همه

همه وجودها و کمالات موجودات را فایض از وجود الهی مشاهده نماید و این مرتبه کمال مراتب قوت عملیت و چون انسان باین مرتبه نظری و عملی آراسته شد آن کمال عبارت ازان باشد و این مرتبه اعلی جمیع مراتب کمالات است که همگنان آرزوی سعادت حقیقی میتوانند و نهایت همت عقلای دانند و غایت جهد عقلا آنست که بمرتبه عدن که برای متقین مهیا شده و آدمی باید که همت بلند دارد مرتبه نظر طمع بردارد و بصعوبت ان محتجب نشود که حق سبحانه و تعالی بلطف تکلیف و وضع شرایع این راه را آسان کرده و همه بندگان را باین سعادت عظمی خوانده و بالجمله ایمان بوجود این مرتبه و بامکان آن از مقدمات انسانیت و مقدمات سعادتست شعر

از ایشان نیستی میکو پریشان

فصل پنجم از باب دوم

از مقاله اولی

در مناسبت نفس ناطقه با بدن و بیان آنکه مجرد چگونه صورت نوعیه نوع مادی جسمانی تواند شد بدانکه اگرچه نفس ناطقه جوهریست مجرد و در ذات خود و بدن جسمیست کثیف هیولانی و مابین مجرد و هیولا نهایت و تزوج جسمانیت غایت بعد و نهایت منافات واقع و ثابت لیکن اقدر ربانیت و قدرتی عظیمی که پیدا شته میشود میان نفس و بدن دائم نسبت

دارد هم

بلکه نهایت قرب و مناسبت و اقسام بحیثیتی که منجر باتحاد و لیکن اتحاد و اگر مثلاً
ترجمه بر طایفه از علما بوضوح پیوسته که در بدن با کثرت قوی و آلات
ادراک مدرکی نیست مگر نفس و توهمی که جمعی کرده اند که مدرک جزئیات نیست
مگر قوی در نهایت اضمحلال و سطلانست و سرکه تامل نماید در جمیع بوجدان
خود کند یقین داند که مدرک و حاکم در ولایت بدن اوست مگر یکی حتی
نزاع و معارضه که میان قوای شهوت و غضب و عقل و اگر اشیای مختلف متفرق بیند و ادرا
و میانجی کرد حاکم و رافع نزاع و خصومت نه نیند مگر یکی را و ان کی عمار ادانند
که خود را با آن داند و اشاره بلفظ انا بسوی وی کند و همچنین تردد
محققین ثابت شده که لذت و الم را جسند با دراک چه لذت نیست مگر ادراک
ملایم و الم ادراک امری که ناملایم و موذی بود و دلیل بر ان آنکه اگر کسی استعمال
ملاذ کند دیا موذی و منافری با و برجوز د و او غافل باشد و مشغول
بفکری و اندیشه دیگر اصلا از ان لذیذ لذت نبرد و از ان موذی و ایضا
پس هر گاه مدرک در بدن نباشد مگر نفس و لذت و الم نباشد مگر
ادراک لذیذ و منافر پس بلکه تند و متالم نباشد مگر نفس هر چند لذت
و الم جسمانی باشد و ظاهرست که لذت و الم جسمانی بغفیت یا ضرری

امریکه ملایم و لذیذ نباشد و الم
نیست مگر ادراک امر یکه
ناملایم و موذی باشد منه

که حاصل شود در بدن مثلاً یکی از مولمات جسمانی تفرق اتصالست
و تفرق اتصال واقع نشود مگر در بدن و حال انکه الم از انکشد
مگر نفس و چنان فقه کرده که چیزی مگر از وجه امیشود دو یا بیشی
در و فرو میرود مجملا زحمت و ایذای آن نرسد مگر بنفس و موذی
نباشد مگر در بدن و رسیدن ایذای وی بنفس ان باشد
که نفس ادراک موذی که در بدنست نماید و خود متأذی شود
و حال انکه متأذی نباشد مگر چیزی که او نیست در و باشد و اینعنی
اعنی متأذی شدن نفس باذیت بدن مجاز نیست بلکه در حقیقت
و در واقع نفس متأذیست و لیس فی ان شواند بود مگر بسبب اتحادی
که میان نفس و بدنست مانند اتحادی که میان صورت و مادیست
پس نفس در الحقیقه با وجود تجرد صورت بدن باشد اما صوری
که قایم بذاته بود و بدن مادی نفس بس غایت مناسبت و نهایت
قرب ثابت شد میانه نفس و بدن مانند مناسبتی و قریبا که میان
ماده و صورتست و مثالی که مناسب نفس و بدن باشد در غایت
بعد از وجهی و غایت قرب از وجهی در میان جزئیات محسوسه

ک حاصل

قشر و لُبّ تواند بود چه با کمال مباینتی که میان قشر و لُبّ است
کمال مناسبت نیز واقعست چه قشر قشر این لُبّست و لُبّ لُبّ
این قشر و هیچ چیز از قشر تر دیگر نیست بلکه و از لُبّ بقشر
مثال دیگر لُبّ با هیچیزی که در لُبّ است چه دُهن لطیف لُبّ است
و لُبّ کثیف دهن همچنین کویا نفس لطیف بدنست و بدن کثیف نفس
اما با وجود مناسبت میان مثال و ممثل توهم نکنی که نفس در بدن
چون دهن باشد در لب چه دانستی که نفس مجرد است و قایم بذات
نیست و مجاور و مقارن بدن نیز نیست مقارنت و مجاورتی
که در میان اجسام و جسمانیات است مجرد نفس و بدن با آنکه مجرد نیست
و دیگری مادی محض با هم چندان قرب و مناسبت دارند
که هیچ موجودی از موجودات روحانی با وجود مشارکت
با نفس در روحانیت چنان مناسبتی و قربی با نفس ندارد که بدن
با نفس دارد و مراد روحانیات نیست که در سلسله علی نفس واقع
نباشد چه مناسبت علت با معلول مثل مناسبت نفس است
با بدن یا زیاده بران و همچنین هیچ موجودی از موجودات

جسمانی

جسمانی چنان قرب و مناسبتی ندارد با بدن که نفس با بدن
دارد و سر آنست که طبقات موجودات بهم متصل باشند
چه در هر طبقه از طبقات موجودات کامل و ناقص و شریف
و خسیس یافت شود و خسیس طبقه که بالاتر باشد با شریف طبقه
که در تحت طبقه اولی باشد پیوسته باشد مثلا در میان روحانیات
طبقه عقل بالاتر از طبقه نفس است و اشرف افراد نفس پیوسته
است با دون افراد عقل چنانکه نفس خاتم الانبیا که اشرف افراد
نفوس ناطقه انسانیست بحسب بدو فطرت در مرتبه عقل فعال
که ادون افراد عقول مجرده است و بحسب بدو فطرت بحدی آن
گفتیم که حق آنست که بحسب منتهای کمال نفس خاتم بمرتبه عقل
اول که اشرف عقول فعاله است پیوسته است و در میان مرکبات
معدن ادون طبقات موالید ثلثه است و حیوان اشرف
آن و نبات متوسط و جنس معدن بجنس نبات در مرجان پیوسته
است چه جنس افراد نبات رستن و نمو کردن قبول کند
و مرجان نیز قبول کند و جنس نبات بجنس حیوان در نخل پیوسته است

چه جنس افراد حیوان لامحاله حس لمس داشته باشد و قبول لقاح کند
و نخل نیز چنین است و در میان حیوانات بسیاری از افراد حیوان
در مرتبه پیوسته باشند بجنس افراد انسان و همچنین اعلی هر یک
طبقات موجودات بهم رسند بی فرجه یا فاصله یا جنسی در میان هر دو
طبقه از مقررات مسایل حکمیت و گفته اند نفس مرتبه تنزل
عقلست و طبیعت جسمی مرتبه تنزل نفس و گویا عقل نازل شده
و نفس نازل گشته و طبیعت شده و مراد از طبیعت صور نوعیه است
که مبادی تاثیرات است در عالم اجسام تاثیراتی که مقرون باراده
و شعور نبود و ظاهر است که در عالم کائنات اشرف افراد
طبیعت طبیعت بدن انسان است و اخس حالات هر قضی حالت بدو
نظرت اوست که خالیست از هر گونه ادراکی و تحریکی و آن مرتبه
عقل هیولانیست که اخس مراتب اربعه نفس ناطقه است پس مرتبه
عقل هیولانی و مرتبه طبیعت بدن انسانی یکی باشد در مرتبه
وجود پس همانکه طبیعت صور نوعیه بدن چنین نوبنیاد را
رسیدن روح بعد از رسیدن روح تیز همین روح رسیده شده

و نفس گشته

که عقل

که عقل هیولانی عبارت از وست صورت نوعیه بدن باشد پس نفس
ناطقه صورت نوعیه بدن باشد با وجود تجرد و استعدادی در بدن
باشد و جمعی از علما بنا بر صعوبت فهم این مسئله نوعی استماع
صورت بودن مجرد مرعادی را بر بدن رفته اند که نفس ناطقه
صورت نوعیه بدن نیست بلکه مبدا و علت صورت نوعیه
بدنست یعنی از نفس ناطقه فایض شود صورت نوعیه بدن چون
فیضان قوی بر اعضا و این مذهب مخالف تحقیق است چنانکه دانسته شد

فصل ششم از باب دوم از مقاله اولی در بیان

حادث شدن نفس ناطقه بحدوث بدن بدانکه انسان بحسب
صورت ظاهری جسمانی و حیوانی است بحسب صورت بدن من
حیث هو بدن نوعی واحد باشد از انواع حیوان چنانکه
فرس و بقر و غنم و نظایر آن چه بدن فرسی لامحاله نوع واحد
باشد و تفاوت نبود در میان افراد او مگر بعوارض لا
بالفصول و همچنین بدن بقری و غنمی الی غیر ذلک و شک نیست که
بدن انسانی نیز چنین باشد غایتش چون نفوس سایر حیوانات

مادیست نه مجرد و قایمست باده بدن نه قایم بذات خود لهذا
کسی شک نکرده در اینکه سرکه از فرس و بقر و غیر آن از حیوانات
غیر ناطقه مطلقا نوع واحد باشد و بعضی شک کرده اند درین
که انسان مطلقا نوع واحد باشد و تجویز کرده که انسان
اعنی مجموع مرکب از نفس ناطقه و بدن انواع مختلفه باشد
بنا برین که نفس ناطقه انواع مختلف باشد و موجب این گمان
دو چیزست یکی بعد ما بین النفوس در سعادت و شقاوت
و خیریت و شریریت و دیگری ورود بعضی روایات
مشعره بر اختلاف مثل الناس معادن کمعادن الذهب
والفضه و پوشیده نیست ضعف دو همین چه اول مجرد استعداد
و دوم اشاره باختلاف استعدادات و نفس ناطقه اگرچه
مجردست و قایم نیست بماده بدن تا وحدت نوعیه بدن
موجب وحدت نوعیه نفس باشد لیکن ما بیان کردیم که
نفس ناطقه با وجود تجرد صورت نوعیه بدنست و صورت
نوعیه نوع واحد شوانند بود پس نکثر نوع واحد پس نفس ناطقه

نوع

نوع واحد باشد و نکثر نوع واحد بذات یا بامری که داخل باشد
در ذات شوانند بود بلکه بامری باشد از خارج ذات و امور خارجه
دو نوعست لازم و عارض و نکثر نوع واحد بسبب امور لازمه تیر
شوانند بود چه امری که لازم ذات باشد از و منفک شوانند شد پس
اگر ذات منکثر شود بود فرد مثلا که جدائی سر فرد از فردی دیگر
بامری باشد که لازم ذاتست چون ذات در فرد دیگر تیز بتحقیقت
پس اگر لازمی که در یکفرد ذاتست در دیگری تیز بعینه باشد تعدد
متحقق نشود و اگر در فرد دیگر نباشد و حال اگر ذات در فرد
دیگر مت لازم ذات از ذات منفک شده باشد و این محالست
پس نکثر افراد نفس ناطقه بسبب ذات و بسبب لازم ذات شوانند بود
بلکه بسبب امور عارضه باشد و هیچ امری عارض نفس ناطقه شوانند
شد مگر بواسطه بدن چه نفس ناطقه بحسب ذات خود نه فاعل تواند بود
نه منفعل چه فصل ممیز نفس از عقل همین است پس بذات خود و بامور
هیچ عارض شوانند بود پس نکثر نفس ناطقه از جهت بدن باشد
و چون نکثرش از جهت بدن باشد وجود هر فرد از افراد نفس ناطقه

مخصوص بکتابخانه مسجد اعظم قم ۳

تیر سبب بدن باشد چه معنی فرد نیست مگر ماهیت نوعیه مخصوصه
بعوارض مشخصه یعنی نوعی که معروض عوارض مشخصه باشد
وچون عوارض از جهت بدن باشد وجود فرد تیر از جهت بدن
وسبب استعداد بدن باشد پس مسح فردی از افراد نفس ناطقه
پیش از وجود بدن موجود نشده است معنی حادث شدن
نفس با حدوث بدن وچون ثابت شد حدوث نفس بحدوث بدن
پس روایاتی که مشعر باشد بر تقدم یا تأصل باشد مثل الارواح
جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناکر منها اختلف
ومثل خلق الله الارواح قبل الابدان بالفی عام ودوم آنست که
مراد از حدیث اول تمثیل تناسب وشاکله ارواح باشد
که مبنی است بر قرب وبعد امر مجرد ابدان ومراد از حدیث
دوم تقدم ارواحی باشد که مآل حال نفوسش ناطقه بعد از
استکمال اتصال بآن ارواحست وآن عقول مجرده ونفوس ملکیه
است واز این قبیل است حدیث اول ما خلق الله عقلی او روحی
چه اشاره است بعقل اول که مرتبه اش بمرتبه نفس مقدس نبوی

بجنب

بحث کلیت وهمچنین است احادیثی که در باب تقدم ارواح انبیا واوصیای
انبیا صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده

فصل هفتم از باب دوم از مقاله اولی

در بیان مطلق تناسخ یعنی نقل نفس ناطقه
از بدن بعد از موت بدن دیگر انسانی واز آن تناسخ گویند
یا بدن حیوان دیگر غیر ناطق واز آن مسخ گویند یا بجسم نباتی
واز آن نسخ گویند یا بجسم معدنی واز آن رسخ گویند ودلیل بر
امتناع نقل مطلق آنست که واسطه که نفس ناطقه صورت نوعیه بدنست و
تشخص شخص تشخص صورت نوعیه وی چه ماده بر سبیل ابهام در قوام
شخص معتبر است لهذا تبدلات وتحللات کثیره که واقع شود
در بدن موجب تبدل شخص نیست وشخص کودک مثلا عین شخص
مرد است خواه در انسان وخواه در سایر حیوانات وخواه
در نباتات وفرقی نیست در همه حالتی میان تجرد صورت نوعیه
چنانکه در انسان ومیان مادیت صورت نوعیه چنانکه در غیر انسان
چه صورت غیر انسان اگرچه قایم بماده است اما جوهر است
نه عرض اگر عرض می بود تبدل موضوع لامحاله موجب تبدل وی میشد

اما تبدل ماده موجب تبدل صورت نوعیه جوهریه نیست پس مادام
که صورت نوعیه شخصیه باقیست شخص برقرار است هرچند ماده متبدل
شود چون سابقا دانسته شد که هم اگر نفس زید مثلا که صورت نوعیه
زید است مشغول شود بدن عمرو یا بدن حیوانات دیگر ما غیر آن
لازم آید که شخص عمر مثلا بعینه شخص زید باشد و بطلان این از
اجلی بدیهیات است **دلیل دیگر** آنستی که شخص نفس
مستفاد از بدنست و معنیش آنست که استعداد خاصی که مر بدن زید را
مثلا در وقت فیضان روح حاصل باشد موجب آنست که از مبدأ
فیاض خصوص این نفس شخصه که نفس زیدست فایض شود پس اگر
نفس زید مشغول شود بدن عمرو خالی ازین نیست که بدن عمرو
مستعد حصول این نفس زید بوده باشد یعنی اگر نفس زید حاضر و مهیا
نمی بود نفسی که فایض میشد بر بدن عمرو بعینها همین نفس زید
می بود و یا نه پس اگر مستعد حصول نفس زید بوده لازم آید
اتحاد بدنین چه خصوصیت مستفاد از شیء لا محاله غیر خصوصیت
مستفاد از غیر آن شیء باشد و این لازم اعنی اتحاد بدنین

ضروری

ضروری آلبطلانست و ایضا لازم آید جواز تعلق نفس واحده بدنین
در حالت واحده چه لا محاله جایز بود مستعد شدن بدن عمرو بهمین
استعداد خاص در وقت حیات زید و بطلان این قید بدیهی است
و اگر مستعد حصول نفس زید نبوده لازم آید که تعلق نفس زید
بوی بسبب تخصیص ما مختص باشد و بطلان این مقرر شده و
در موضع خویش ازین کتاب نیز بیاید انشاء الله العزیز اگر گویند
حاجت بدن عمرو بعد مفارقت ما وی نفس معارقت کرده از
بدن زید کافیست در تخصیص جواب گوییم جایزست مستعد شدن
بدن عمرو بهمین استعداد در وقتی که نفوس مفارقه مستعد باشد و یا
هیچ نفسی مفارقت کرده مهیا نباشد **دلیل دیگر** بعد ازین
انشاء الله العزیز اثبات خواهیم کرد که ممکن تا واجب نشود موجود
نشود مشد خواه فاعل موجب باشد و خواه مختار و وجوب وجود
نفس ناطقه بسبب استعداد بدن تمام شود پس اگر بدن مستعد باشد
برای وجود خصوص نفسی وجود آن نفس واجب شود و با وجود آن
نفس اگر نفسی دیگر مفارقت کرده از بدنی تیز متعلق بدین مذکور

نفسی ص

تواند کرفت لازم آید تعلق نفسین بیدن واحد و این ضروری البطلان است
چه مرشحی بالضروره نداند خود را اکر صاحب نفس و نتواند بود که نفسی کر
بدن مستعد او شده همین نفس مفارق کرده باشد والا لازم آید جواز
استعداد بدنین برای خصوص نفسی و این مستلزم جواز تعلق نفس واحده
ببدنین در حالت واحده چنانکه مذکور شد و اکر بدن مستعد خصوص
نفسی نباشد وجود خصوص برای وی و همچنین تعلق خصوص نفسی بوی
محال باشد چه تعلق تیز امریست ممکن که تا واجب نشود وجود او نیز
شده و برش اول این دلیل اعتراض شوان کرد که شاید وجوب
وجود نفس برای بدن مشروط باشد بیافتن نفس مفارقه
چنانکه مشروطست باستعداد بدن پس لازم نیاید تعلق نفسین بیدن
واحد چرا که ما در نفسی که بدن مستعد او باشد خصوصیت اعتبار
کرده ایم و استعداد خصوص نفسی مشروط بعدم نفس مفارقه
شوانند بود چه اکر نفس مستعد لها همین نفس مفارقه باشد وجود او
مشروط بعدمش باشد و اکر غیر او بود نفس مفارقه مانع وجود
شوانند بود بالضروره وجود معلول مشروط بعدم چیزی که مانع

از وجود

از وجود معلول نیست شوانند بود و این دلیل شش براهین قطعیه است
بر بطلان شش مطلقا و بر بطلان شانزده دلایل اقناعیه تیز که موجب
زیادتی اطمینان شود بسیارست و ما از انجمله سه دلیل ذکر کنیم

دلیل اول شکنیست که بدن آلت نفس ناطقه است که بان آلت
استکمال خود تواند کرد و بدن چنین چون هنوز در کمال ضعف
و فتورست و اعضای وی متکامل نشده و عظام و اعصاب
مستحکم کردیده مناسب او نیست مکر نفسی که ناقص
استکمال و عدم فعلیت تامه و آن مرتبه عقل هیولانی است که
بالقوه محض است و از دنیا به مکر کاری که از طبیعت نیز آید و
نفس مفارق شده از بدن لامحاله بالفعل شده و کار در
آمده و استعمال آلات کرده و قوی شده پس شوانند بود
که تعلق کیرد بدن چنین و این دلیل بحسب ظاهر اکرچه اقناعیست
بنا بر آنکه مبتنی است بر مناسبت و عدم مناسبت اما اکر استقصا
کرده شود ظاهر کردد که از براهین قطعیه است که مفید یقین است

دلیل دوم شکنیست که نفس ناطقه ادراک معقولات اکرچه

در حال تعلق ببدن کند اما بذات خود کند نه بآلات و معقولات
در ذات وی مرتسم شود و همچنین ملکات و اخلاق اگرچه بتبدن و
مزاولت آلات بهم رسد اما در ذات نفس بهم رسد و مستحکم
گردد همچنین که بفقدان بدن مفقود نشود پس اگر نفس یکی از ما
مثلا از بدن دیگر مشغول شده بودی ببدن ما بآنچه که معقولات
مکتسبه و ملکات مستحکمه در حین تعلق بدان بدن سابق الحال در
وقت تعلق باین که در دستیم بیاد ما افتادی و بکار ما آمدی
و اگر همیشه و همه کس را بودی احیانا بعضی از مردم را بودی
و حال آنکه بالضروره همچنین نیست و این دلیل تیز در قوت
قریبست بدلیل اول **دلیل سیوم** اگر لازم بودی مستقل منتقل
شدن نفس بعد از مفارقت ببدن دیگر باستیی که همیشه عدد
ابدان با نکه باعدد ابدان حادثه برابر بودی و حال آنکه
نه چنین است چه بسیار افتد که وبای عامی حادث گردد یا
قتل عامی واقع شود و ببدنهای بسیار هلاک گردد که مثل آنها
بحسب عدد در قرنهای بسیار حادث نشود و این دلیل بقوت

دلیلین ساقطتین نیست **فصل هشتم از باب دوم از**
مقاله اولی در اثبات مفارقات عقلیه مجردات عقلیه چون عقول و
نفوس فلکیه و مجردات عقلیه چون عقول و نفوس فلکیه و مجردات عقلیه چون عقول و نفوس فلکیه
رصد معلوم شده که افلاک متحرکند بحرکات دوریه و حرکت مستدیره
از طبیعت عدیمة الشعور صادر نشوا مد چه حرکت مستدیره طلب
و صفیت و ترک همان وضع بعینه و ترک و طلب نسبت بشی واحد
از طبیعت صادر نشوا مد چه طبیعت هر چه را طالب باشد همیشه
باشد و هر چه را تارک همیشه تارک بخلاف نفس که ذی شعور و ارادات
پس تواند بود که شی واحد مطلوب و مراد وی باشد بوجهی و
مهروب عنه او باشد بوجهی دیگر و یا وقتی مطلوب او باشد و
وقتی دیگر غیر مطلوب پس حرکات افلاک ارادی باشد نه طبیعی
و اراده فلک عقلی تواند بود نفوسی چه اراده حیوانی تابع شهوت
و غضب باشد و شهوت و غضب در فلک نشوا مد بود چه شهوت
سیل جلب ملایم جسمانیت و غضب سیل دفع منافر جسمانی و چون
در فلک تضاد و انفعال تجددی منتفی است و تحلل و فساد را در آن
راه نیست سبل ملایمت و منافرت جسمانی در وی چه این هر دو فرع

تاثر و تاثر جسمانیست و تاثیر و تاثر نوع ضدیت و انفعال بجدی
پس اراده فلک عقلی باشد و اراده عقلی تابع تصور کلی است که کار مجرد است
زیادتی پس نفس فلک مجرد باشد از ماده و چون نفس ناطقه انسانی و چون
مجرد نفوس فلکیه ثابت شد مستلزم ثبوت ذوات مجرده عقلیه تر
مست چه اراده عقلی مستدعی مراد عقلیست و اراده عقلی خالی از شهوت
و غضب متعلق نشود مگر بخیر بالذات و خیر بالذات آن بود که دارو
عدم و فقد نبود چه سناط شر بیت عدمست و چون در وعدم نبود
حاجت و فساد نبود پس باید مجرد باشد چه در ذوات مادی
حاجت ماده و وضع و موضع باشد و مجرد نفسی نتواند بود چه
نفس در فعل محتاج بود ماده پس مراد فلک در حرکت امری بود
مجرد از ماده و ذاتا و فعلا اما ذات مجرد مقصود بحرکت نتواند
بود و همچنین کمالات غیر متعدیه از ذات نیز نتواند بود زیرا که
کمال باید که فایض شود از ذات مجرد و چون فیضان موقوف
بمناسبت است پس حرکت در ذات مجرد چه حرکت فلک واسطه
رسیدن نفع است از مبدا کاینات چه امور کاینات

کلمات مترجم الیه
حضرات اولوالکمال دام عزهم

پس حرکت سبب حصول مناسبت
باشد و وجه مناسبت تشبه
محرک تواند بود در حرکت

مستدعیست

مستدعیست باوضاع افلاک پس فلک حرکت بجهت آن کند
که تشبه شود بمجرد در اجمال نفع غیر و بسبب این مشابهت و
مناسبت مستحق شود فیضان کمالات را و شواند بود که نفس
اجمال نفع مقصود اصلی از حرکت باشد چه مراد عقلی باید
خیر و کمال بود بجهت مرید و نفس اجمال نفع غیر کمال و خیر مستقل
نیست اما سبب واسطه کمال و خیر تواند شد پس چون
مقصود افلاک در حرکات تشبه بمبدء مجرد بود و حرکات
مختلف باید که متشبه به متعدد باشد پس مبادی مجرده متعدده
ثابت شود و مجرد غیر نفس یا واجب الوجود بود و یا عقل
و واجب الوجود متعدد نتواند بود بنا بر دلیل توحید پس
مبادی مجرده عقلیه ثابت باشد بعدد افلاک کلیه بسته چه واجب
الوجود منتشبه به بحرکت نتواند بود چه حرکت سبب مشابهت
در واسطه فیض بودن شود و واجب الوجود مبدا فیضیت
نه واسطه فیض و فیضان علوم و کمالات بر نفوس ناطقه
انسانیه نیز مستدعی عقلا دیگرست چه نفس ناطقه بحسب فطرت

بالقوه محضست و لابد است از عقلی که اخراج وی کند از قوت
بفعل و از بخت بر عقل فعال گویند یعنی بالفعل گردانند
نفوس ناطقه بس عدد مجموع عقول ده باشد و اینها عقول سلسله
طولیه اند و در مرتبه هر عقلی از عقول که بازای افلاک گردانند
عقول مفارقه باشند و اینها عقول عرضیه اند و از جمله عقول
عرضیه عقولا اند که در مرتبه عقل عاشر و اقعند بازای انواع
کائنات و اینها را ارباب انواع و ارباب طلسمات تر گویند
و عقل فعال خزانه معقولات نفس ناطقه انسانی باشد بدلیل
ذهول چه نفس گاهی ذاهل شود از معقولات خود و وقتی
دیگر بیاد آرد پی آنکه محتاج بکسب جدید بود و حال آنکه معقولات
نفس مرتسم در ذات نفس شود نه در قوتی از قوای نفس مانند
محسوسات پس اگر در حالت ذهول معقولات در ذات
نفس مرتسم بودی ذهول و غفلت ازان ممکن نبودی پس در آن
وقت آن صور از ذات نفس زایل شود و در عقل فعال باشد
چه آن صور معدوم نشاید شد و اگر نفس را رجعتی بعقل فعال بهم

صورت

رسیده

رسیده بودی که هرگاه خواهد رجوع باو تواند کرد چنانکه
کسی رجوع بخزانه خود کند مر آنچه در وقت یاد آوردن
آن صور معقوله محتاج بکسب جدید بودی و مراد از خزانه بودن
عقل فعال را بی نفس همین است که ربط مذکور بهم رسد و بنا
برین در وقت نسیان مر آن صور را کیفیتی که محتاج بکسب جدید
شود آن صور همان در عقل فعال مرتسم باشد لیکن ربط مذکور
نمانده باشد و معنی خزانگی بر طرف شود پس آن صور در آن
حالت باشد و تسمیه این ذوات مجرده بعقول و تسمیه محرکات
فلکیه بنفوس اصطلاح حکمتست و لسان شرع ملائکه مقربین عبارت
ازیشان باشد و احیانا در احادیث لفظ عقل وارد شده
و مراد عقول مجرده است و افلاک را قوای دیگرست که ادراک
اوضاع جزئیه بآن کنند و بجای خیال ما باشد و اینها را نفوس
منطبعه گویند و جمیع جزئیات که درین عالم موجود شوند در
نفوس منطبعه فلکیه مرتسم باشند **فصل نهم از باب دوم**
مقاله اولی در بقای نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن و بیان

در خزانه نفس بودن چنانکه در نفس نیست لهذا احتیاج بکسب جدید هست

لذت و الم روحانیین کو[illegible]

و ذکر سعادت و شقاوت حقیقین چون ثابت شد که نفس
ناطقه جوهریست مجرد از ماده و قایم بنفسه نمانده بدن پس
موت و فساد بدن موجب موت و فساد وی نبود و خود
بخود نیز قابل طریان عدم و فانیت چه طریان عدم بر موجود
از ممر ضده و مناقض تواند بود و مجردات را ضد و مناقض
نیست چه تضاد و منافات مخصوص دار اضداد خصوصا عالم
کون و فساد است و نفس ناطقه واقع در عالم کون و فساد
بتقریب تعلق سیدنست و گرنه بالذات از جمله مجردات است
و واقع در عالم مجردات و سرکاه فساد بدن موجب فساد
وی نشود و ار هیچ راهی دیگر فساد باو راه نیابد پس نفس
ناطقه و سایر مجردات قابل هیچگونه عدمی نیستند مگر عدم ذاتی
و اینکه در قرآن مجید وارد شده که کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ
اِلّا وَجْهَهُ پیش محققین محمول بر عدم ذاتیست چنانکه از ابوزید
نقل شده که در وقت شنیدن حدیث کان الله ولم یکن

معه شیء ار زوتاکید در تصدیق گفت الآن کما کان و ایضا
بود که آیه کریمه محمول بر ظاهر تیر باشد باعتبار مستقبل در قیامت
کبری چنانکه حدیث محمول شده بر ظاهر باعتبار ماضی در ازل
که حدوث عالم بآن متحقق شده با نظر باین که عدم ذاتی اشیا
در تردد قیامت کبری در لحظه از لحظات دهریه نه زمانیه جلوه
کند و ظاهر شود و وجود اشیا در آن لحظه باطن و مخفی گردد
بسبب ظهور و استیلای وجود حقیقی واجبی بمعنی که تقریب مذکور شد
اکنون بر سر مطلب رویم و گوییم چون نفس مفارقت کند از بدن
لامحاله قایم باشد بذات خود پس اگر کامل شده باشد
در علم و عمل و چنانکه مفارق شده از بدن و ازین عالم مجرد
باشد از آثار آن هم بهشتی که در واثری از آثار بدن و این
عالم نمانده و رسوخ نیافته باشد و بازای آثار این عالم
آثار آن عالم که علوم و فضایل حقیقیه و اخلاق و ملکات حسنه است
راسخ گشته بالکلیه منخرط و منسلک شود در سلک مجردات عقلیه و
منغمر در لذات حقیقیه چه لذت حقیقی لذت روحانیست اعنی ادراک

حایات روح مجرد که غذای حقیقی نفس ناطقه مجرده است چه غذای
هر چیز آنست که قوت بآن افزاید و قوت شی بملایم وی فزاید
و لذت دانستی که نیست مگر ادراک ملایم و ملایم نفس مجرد امور عقلیه
و انوار علمیه است و مشاهده ذوات مجرده که در حسن و بهاء هیچ
چیز بآن نرسد و آنچه مردم لذتش میدانند اعنی ادراک
حایات جسمانیه از امور شهویه و غضبیه در حقیقت لذت نیست
بلکه راجع بدفع الم و باوجود این مکرر و مستمر ارشان مذموم
و مملل باشد و بر تقدیری که لذت باشد شک نیست که محفوف
و ممتزج آنست بمکاره و آلام غیر محصوره و لذتی صرف محض خالص
از کدورات در نشاء دنیا و عالم اسفل مخلوق نگشته چنانکه
حضرت امام زین العابدین علیه السلام فرموده که حیرانم از جماعتی
که لاف عقل زنند و حسرت بر غر موحود خورند و در طلب چیزی
که اصلا مخلوق نگشته عمر صرف کنند پرسیدند که یابن رسول الله
چه چیزست که مخلوق نگشته و مردم طالب او باشند فرمود که آن
چیز راحتست در دنیا چه راحت در آخرت مخلوق شده و مردم

در دنیا جویند و این طلب امریست محال پس همچنین نفس ناطقه مجرد
شود و بآن لذت که بیان کردیم نرسد مرآنرا و ران لذت
جاوید بماند و آن لذتیست و مرادی که هیچ لذتی و مرادی بآن
نرسد و اینست حقیقت سعادت که موعودست برای متقین
و جنت حقیقی که معد و مهیاست برای متقین و وجود جنت جسمانی
تیز محض است اما سعادت این طبقه اعنی کاملین در علم و عمل در
جسمانیت بلکه آن سعادت متوسطین از اهل ایمانست
و اگر والعیاذ بالله نفس مفارقت کند و معرفت حاصل
نکرده باشد و تصورات مطابقه و تصدیق حقه در او حاصل
نشده و از ادای طاعات و فعل خیرات ملکات فاضله
و اخلاق ستوده در او رسوخ نیافته و بازای اینها ارای باطله
و اعتقادات فاسده در او مرتسم شده و میل شهوات و تمایل
امانی در او ملکه گشته و صفات ذمیمه و اطوار غیر مرضیه در او
خلق و عادت گردیده مع جمیع ذلک شعوری بترا و ادراکی
باشد و تصور مراتب علیه کرده بود چون بخود افتد و هیچ ملایم

جوهر خود باخود نه بیند و همه اشیا فی هیچ و هست از همه آنها گرد عالم
و لذت پنداشته کوتاه کشته و طریق وصول و نیل شهوات جسمیه و
هوسات بهیمیه و همیه بالکلیه مسدود دگردیده و رغبت بدان و خمار
آن در نفس ریشها دوانیده و سر ریشه از ان اعمی جانگزای شده
سر در جیب بیچاره نهاده سر آنیه و برادرین حالت المی رو نماید
و عذابی فرو گیرد که نسبت ان الم و آن عذاب باین المهای و عذابهای
دنیوی چون نسبت آتش دوزخ باشد باین آتشها و در ان وقت
بداند حقیقتا انچه در حدیث آمده که خدای تعالی آتش دوزخ را
مقاد بار شصت و بدنیا فرستاده که مردم در مصالح خود بان
مشفع توانند شد و اهنیت شقاوت جعیی و حقیقی نار کفر
ماوای کفار و فجار و مثوای المتکبرین الاشرار است ابد الاباد
اعاذنا الله تعالی منها و جمیع اولیائه بفضله و کرمه و انچه بیان
کردیم سعادت و شقاوت روحانی و جنت و نار معنویست
که وصول بان و دخول در ان بمجرد مفارقت نفس از بدن
متحقق شود و اما لذت و الم جسمانی و بهشت و دوزخ ظاهری

بعد از

بعد از بعث ابدان در قیامت ظهور خواهد رسید این دو بیان
حال کاملین در علم و عمل و بالغین در خسران علم و عمل اعنی
نفوسی که باعدم علم و عمل صالح متصف باضداد آن اعنی جهل
مرکب و شرارت باشند و از هیچ توان دانست حال متوسطین
در علم و عمل تیرا اما حال کاملین در علم مفرطین در عمل آنست که
ایشان تیرمدتی در عذاب باشند و بر تقصیر در اعمال صالحه
متالم و نادم و تاملی و مذاقی نهایت و نور علم ایشان مکدر بظلمت
اعمال سیئه تا انکه آخر بمرکت انوار علوم حقیقیه و معارف الهیه
که حاصل کرده باشند زنگ سیئات از آینه جوهر ایشان زدوده
شود و رحمت الهی ادراک مآل حال و عاقبت احوال ایشان کند و
منسلک در زمره طبقه اولی گردند و اما حال کاملین در عمل مقصرین
در علم که از اهل شعور و ذکا باشند و در تحصیل علوم حقیقیه و معارف
یقینیه تقصیر کرده و بتقلید محض اکتفا نموده باشند آن عمل که
کرده باشند چندانی بکار ایشان نیاید همین قدر بس که از
مرا عمال معذب خالی شوند اما از تقصیر در علم همیشه در تالم و ندامت

اعمالی ۵

عظیم که عذاب روحانی عبارت از آنست که مقارن باشند و توأم
بود که اگر تقلید محققین کرده باشند مبطلین از عذاب جسمانی و
دوزخ ظاهری ناجی شوند و اگر مقلد مبطلین باشند ازان
نیز نجات نخواهند داشت و اما حال کاملین در عمل قاصرین در
علم که اینها از سعوری و دنکای نبود که با آن تحصیل علوم
حقیقیه توانند نمود و بتخصیص کی تقلید محققین کرده باشند
اینها را عذابی و تألمی اصلا نبود چه از طریق عمل بالفرض مستحق
عذاب نباشند و از عدم علم نیز تألمی نباشد چه ادراک
مرتبه کمال علمی نکرده اند و شعور باآن اشیا را حاصل نشده
که از فقد آن المی حاصل شود و اکثر اهل جنت جسمانی این
طبقه باشند و اینجا مراد از بله در حدیث اکثر اهل
الجنة البله و اما نفوس ساذجه محضه و عقول هیولانیه
که خالی باشد از معقولات و صور کلیه تحصیلا و تقلیدا چون
نفوس اطفال بعضی رفته اند بهلاک و فنا و این نفوس
بعد از فنا بدن بسبب آنکه قوام و فعلیت نفس بصور عقلیه است

چون

چون این نفس ناطقه محض است و خالی از جمیع صور پس در اقوای
و فعلیتی نباشد که تواند باقی بودن و اینمعنی را شیخ
ابو علی سینا و غیر او از محققان ضعفا شمرده اند و شیخ در رد او
که علوم ضروریه و احکام بدیهیه که هیچ نفس از او خالی نیست
در فعلیت نفس ناطقه کافیست پس باقی تواند بود و این سخن
اما آنکه نفس طفل در سنی که باشد پیش از سن تمیز و تعرف
علوم بدیهیه در او حاصل و بالفعل باشد جای نظر و تأمل است
و میتوان گفت که چون علوم ضروریه نظریات بالفعل نبودن الحال
اعنی در وقت تعلق مفارقه بالفعل شدن در وقت مفارقت
ندارد چه بالفعل نبودن اعنی ملتفت الیه و مشعور به نبودن
لازم ندارد نبودن را بلکه میتواند بود باشد و مشعور به نباشد
بسبب آنکه اشتغال بامور بدن که هنوز در کمال ضعف است حجاب
شود و مانع گردد از مشاهده بودن علوم ضروریه که بالفعل
موجود باشند این بود توجیه کلام شیخ و من میگویم که نفس
ناطقه همین که موجود و حادث شد حاصل شود او را علم بذات خود

بالفعل چه علم نفس بذات خود عین ذات خود است و باین علم اورا
قوامی و تقرری ثابت شود که بقای او ممکن باشد و بر این تقدیر
میگویم نفس فایض شد اگر همان لحظه بدن فاسد شود نفس باقی خواهد
بود و باین توجیه و ضوح باید حدیث انتی ابای یکم الامم یوم
القیمه ولو بالسقط و باینجا ختم کنیم مقاله اولی را که در علم خود
شناسی بتوفیق الله و تفضل الله و توفیقه **مقاله دوم در علم**
خداشناسی مقصود از این مقاله در سه باب بیان شود **باب**
اول در اثبات واجب الوجود تعالی شانه و بیان توحید و یگانگی
او و سبحانه و در چند فصل است **فصل اول** در بیان
معنی وجود و عدم و ماهیت و مفهوم و تقسیم مفهوم باعتبار
اتصاف بوجود و عدم بواجب و ممکن و ممتنع بدانکه معنی وجود
و عدم بعربی هستی و نیستی است بفارسی و معنی موجود و معدوم
بعربی هست و نیست بفارسی و بالجمله معنی وجود و معنیست بدیهی التصور
و جلی ترین بدیهیات و تصورش سابق بر همه تصورات لهذا
تعریفش ممکن نیست چه او را بهر چه تعریف کنی البته تصور او مقدم بر تصور

آن چیز

آن چیز خواهد بود و مراد از عدم معنی است مقابل معنی وجود یا
از روی نسبه و آگاهانیدن و التفات فرمودن نفس سامع
بسوی آن معنی که هم چون خواهی بدانی که مراد از وجود و عدم
چیست ملاحظه کن و ببین که مرکاه گوئی زید شما در خانه است
و یا در خانه نیست از لفظ هست و نیست چه مراد است و ظاهر است که
نیست مراد تو مگر بودن زید یا نبودن زید در خانه و زیادتی از بودن
و نبودن چیزی دیگر بر آن مراد نیست پس مرکاه کسی گوید انسان مثلا
موجود است و یا عنقا مثلا معدوم است از وجود و عدم نخواهد مگر همان
بودن و نبودن خاصش در اول ظرف بودن و نبودن که خارج
باشد مذکور شد و در ثانی ظرف بودن و نبودن که خارج
ذهن است مذکور نیست و معنی ظرف خارج ذهن بودن آنست که
قایل این قول انسان را که تصور کند انسان لامحاله در تصور او شی
او که ذهن عبارت از نفس بوده باشد و مراد ش از موجود
آنست که انسانی که در تصور نفس در خارج از تصور من بلکه خارج
از همه تصورها پیدا است و در مثال عنقا مراد ش از معدوم

انست که عنقای که در تصور هست از خارج تصور من و همه تصورها هست
و ازین جا پیدا کردیم روشن شد وجود در همه موجودات یک معنیست
همچنین معنی عدم در همه معدومات چه بجای لفظ انسان و لفظ عنقا
در مثال مذکور هر موجود و هر معدوم که گذاشته شود حکم همین
خواهد بود پس وجود مشترک معنوی باشد نه مشترک لفظی و باز روشن شد
که وجود منقسمست بوجود خارجی و وجود ذهنی و وجود در هر دو
قسم هست مگر یک معنی و تفاوت بخارجی بودنست و ذهنی بودن
و معنی خارج و ذهن نیز معلوم شد و نیز باندک تاملی ظاهر شود که معنی
وجود معنی نیست که در خارج موجود باشد بطریق سواد و بیاض
و سایر کیفیات چه هر گاه که هم زید مثلا موجود است در خارج
ظاهرست که در خارج صفتی نیست قایم بذات زید که معنی وجود
آن صفت باشد خاصه که هر گاه که هم جسم ابیض است در خارج
هست قایم بجسم که آنرا بیاض گویند بلکه معنی وجود در زید موجود
هستیست که در ذهن در آید از ملاحظه زید در خارج چون معنی توقف
که در ذهن در آید از ملاحظه سماء نسبت با رض بی آنکه صفتی قایم

باشد

باشد در خارج بسما که آنرا فوقیت گویند و این قسم معانی را
اعتباریه خواستند چون فوقیت و تحتیت و وحدت و کثرت الی
غیر ذلک و مراد از اعتباری بودن آن نیست که محض اعتبار ذهن
باشد و بس بلکه منشا انتزاعی در خارج باشد آن معنی را مثلا
فوقیت از سما در ذهن در آید نه از ارض و معنی تحتیت بعکس این
و این نیست مگر بسبب اینکه سما در خارج بحیثیتی است که از ملاحظه آن حیثیت
معنی فوقیت در ذهن در آید و آن حیثیت ثابت برای ارض نیست
لهذا از تصور ارض معنی فوقیت در ذهن در نیاید و آن حیثیت
ثابت برای سما باشد پس آن حیثیت را که از ملاحظه وی معنی
اعتباری در ذهن در آید منشا انتزاع آن معنی اعتباری
گویند پس معنی وجود اگرچه اعتباریست امانه اعتباری محض و
الا بایستی که از ملاحظه عنقا نیز معنی در ذهن در آیدی بلکه
اعتباریست که منشا دارد در خارج و آن حیثیتی است که در انسان
مثلا هست و در عنقا نیست و آن حیثیت صادر نشده است از علت
چه انسان را علتی و سببی است که صادر شده از آن علت و سبب مهیته

و صفتی دیگر برای ارض تا نیست که از ملاحظه
آن معنی تحتیت در ذهن در آید ص

انتزاع ص

انسان وعشقا را نیست سببی که علت صدور وی باشد و صادر شدن
انسان از علت سبب شده که انسان در خارج باشد و با انسان
مبادر شده آن علت را که تصور کنیم در ذهن ما در آید بودن
انسان در خارج همین بودن انسان در خارج وجود دارد
باشد در خارج پس انسان در خارج باشد اما بودن انسان
در خارج در خارج نباشد بلکه در ذهن پس وجود انسان
اعتباری ذهنی باشد که منشا دارد در خارج و این حیثیت
صدور انسان است از علت و این نوع اعتباری را
که منشا داشته باشد در خارج اعتباری نفس الامری گویند
و هر اعتباری را که منشا در خارج نداشته باشد چون اعتبار
بودن عنقا مثلا در خارج و یا اعتبار زوج بودن ثلثه در
خارج اعتباری وهمی و اعتباری محض گویند و هر یک از
وجود و عدم منقسم شود بوجود فی نفسه و عدم فی نفسه و
بوجود لغیره و عدم لغیره بمثال فی نفسه الانسان موجود
والعنقا معدوم و مثال لغیره الانسان موجود کاتبا والانسان

معدوم

معدوم کاتبا و وجود فی نفسه صفت شی است باعتبار نفس
خود و همچنین عدم فی نفسه و وجود لغیره صفت شی است باعتبار
شی دیگر و واجبست وجود ان شی دیگر برای شی اول و همچنین
عدم لغیره مثلا معنی الانسان موجود کاتبا وجود کاتبیت
برای انسان و معنی الانسان معدوم کاتبا عدم وسلب
کاتبیت از انسان پس باین اعتبار که راجع بوجود یا عدم
شی ثانیت برای شی اول یا از شی اول وجود لغیره و عدم
لغیره گویند و باین اعتبار سبب محمول شدن شی ثانی
بر شی اول وجود رابطی و عدم رابطی گویند پس هر قضیه
که موجود و معدوم در و محمول باشد و شی موضوع مثال وجود
فی نفسه و عدم فی نفسه است مثل زید موجود و خالد معدوم و
هر قضیه که محمول در و شی باشد غیر موجود و محمول مثال وجود
و عدم رابطی و لغیره خواه لفظ وجود و عدم در ان قضیه موجود
باشد چون الانسان موجود کاتبا و الانسان معدوم کاتبا
چنانکه گذشت چه لفظ موجود و معدوم درین و مثال اگرچه

معدوم

مجعول می ماند اما مجعول نیست بلکه حکم او حکم کان ولیس بود در مثالی که چون ابو
کان کاتبا و زید لیس بکاتب و خواه نه چون الانسان کاتب و
الانسان لیس بکاتب چه ملحوظش وجود کتابت از انسان
و از آنچه گفتیم معلوم شد که وجود و عدم همیشه حال وصف
اشیاء اند و شیء با بایشان متصف شود و منقسم گردد بموجود و معدوم
و خود با این حیثیت که حال شیء اند قابل نیستند که موصوف شوند
و منقسم گردند بموجود و معدوم چه ایشان از این حیثیت حال
شیء اند نه شیء و شیء باید تا موصوف شود بموجود و معدوم اما
از این حیثیت که در ذهن در آیند و ذهن ایشان را ملاحظه کند قطع
نظر از آنکه حال شیء اند و اعتبار کند ایشان را شیء تواند بود که
متصف شوند بموجود و معدوم و شیء باشند اما شیء بحسب ذهن
نه بحسب خارج این بود بیان آن وجود و عدم اما ماهیت عبارتست
از چیزی که از شنیدن باشد اتصاف بوجود و عدم حال
و وصف او تواند شد ماهیت باشد پس ماهیت بوجود از این
حیثیت که وجود است و همچنین عدم از این حیثیت که عدمست مقابل

احوال ماهیت از وجود و عدم

هم باشند بحمل مواطاة یعنی شیء واحد باعتبار واحد شوانند بود که
هم ماهیت باشد و هم وجود اگرچه تواند بود که هم ماهیت باشد
و هم موجود و یا وجود باشد و ماهیت و لفظ ماهیت را اشتقاق
کرده اند از ماهیة الشیء هو هو یعنی آنچه شیء بان شیء است و هر شیء
ماهیت باشد اما نظر بافراد ذاتیه خود نه نظر بافراد مطلق
اعم از بالذات و بالعرض مثلا معنی انسان ماهیت باشد
نظر بزید و عمرو که افراد بالذات انسانند نه نظر بهذا الضاحک
و هذا الکاتب اگرچه بعینه زید و عمرو باشند چه هذا الضاحک
و هذا الکاتب اشاره است بزید و عمرو نه از آن حیثیت که
افراد انسانند بلکه از آن حیثیت که افراد ضاحک و کاتبند
و چون ماهیت را با وجود خارجی اعتبار کنند یعنی از این حیثیت
که موجود است و ماهیت حقیقت لابشرط از وجود در خارج اما
مفهوم عبارتست از ماهیت باعتبار آنکه عنوان ملاحظه افراد
شود مطلقا یعنی اعم از آنکه افراد ذاتیه وی باشند یا عرضیه
پس ضاحک مثلا نظر بزید و عمرو مفهوم باشد اما نظر بایشان ماهیت

در خارج حقیقت گویند پس حقیقت ماهیت موجود در خارج است

شوانده بود و باین اعتبار مفهوم اعم باشد از ماهیت اگرچه بحسب ذات
تساوی باشند و چون ماهیت را نظر کنی بذات ماهیت با قطع
نظر از امور خارجه و انگاه قیاس کنی او را با وجود و عدم خالی
شوانده بود از اینکه وجود ضروری باشد او را دیانه در
تقدیری که وجود ضروری نباشد خالی ازین نبود که عدم ضروری
بود و یا نه پس اقسام منحصر در سه باشد چه احتمال ضروری بودن
وجود و عدم هر دو هم بدیهی البطلانست چه وجود و عدم
باهم متقابل باشند پس اجتماعشان محال باشد بالضروره اما
تواند بود که هیچکدام ضروری نباشند چه عدم ضرورت مستلزم عدم
مطلق نیست پس ارتفاع متقابلین لازم نیاید پس قسم اول از
اقسام ثلثه را واجب الوجود و قسم دوم را ممتنع الوجود خواهند
چه ضرورت عدم لازم دارد ممتنع وجود را و قسم سیوم را ممکن
الوجود گویند چه هرگاه هیچکدام ضروری نباشند ممکن را
شک نیست که ماهیت قابل اتصاف بهر کدام هست پس هر کدام ممکن
باشند هر ماهیت را پس وجود ممکن باشد ماهیت را پس روشن شد

که چاید

که چنانکه معتبر است در مفهوم ممکن سلب ضرورت وجود و عدم معتبر است
تیز خواز هر یک از وجود و عدم پس واجب الوجود مفهومیست که وجود او نی
باشد مراورا در حد ذات خود با قطع نظر از غیر و لا محاله عدم ممتنع
خواهد بود مر او را و ممتنع الوجود مفهومیست که روا نباشد وجود
مراورا بر هیچ تقدیر از تقادیر ممکنه و لا محاله عدم ضروری خواهد بود
مر او را و ممکن الوجود مفهومیست که ضروری نباشد هیچکدام از
وجود و عدم مر او را نظر بذات خود اگرچه ضروری باشد احدهما
مراورا نظر بغیر کرده ضرورت دائمی و لا محاله هر کدام جایز خواهد بود
مراورا

فصل دوم از باب اول از مقاله ثانیه

در ذکر خواص واجب الوجود بدانکه هر یک از واجب الوجود و
ممکن الوجود را خاصیتهاست که با آن دیگر نیست اما خواص واجب
اول آنکه واجب الوجود را علت نشاید بود چه هر چه علت دارد
وجودش بعلت بود نظر بذات خود با قطع نظر از علت که خارج
از ذات اوست موجود نشاید بود هر چیز را در حد ذات خود موجود
نبود واجب الوجود بذاته بدانکه هر یک از واجب و امکان را

خاصیتهاست که با آن دیگر نیست **اما خواص وجوب اول**
آنست که وجوب وجود با ترکیب جمع نشود یعنی متحد الذات بود
که واجب الوجود مرکب باشد چه وجود مرکب موقوف باشد
بوجود اجزا خواه اجزای خارجی باشد چون پیت و سریر
و مرکبات عنصریه و امثال ذلک وخواه ذهنی چون مرکب از
جنس و فصل **اما** در اجزاء خارجیه توقف ظاهرست و اما در اجزاء
ذهنیه اگرچه اجزاء ذهنی آنست که ماهیت که در ذهن درآید
عقل او را تحلیل کند باجزائی که هیچکدام در خارج موجود بوجود
حده اگانه نباشند بلکه وجود جمله اگانه هریک باعتبار عقل
باشد پس وجود اجزای ذهنی باشد و وجود مرکب
نیز از این جهت که مرکب ذهنی و تقسیم مفهوم باقسام ممکن
باعتبار وجود خارجیست نه ذهنی اما شک نیست که وجود اجزای
ذهنی نفس الامریست نه ذهنی اجتماعی و وجود نفس الامری
فی الجمله راجع شود بوجود خارجی پس اگر واجب الوجود
مرکب باشد از اجزاء عقلیه هر آینه موقوف باشد وجود او

در نفس

در نفس الامر بوجود اجزاء در نفس الامر و چون وجود مرکب موقوف
باشد بوجود اجزا پس محتاج باشد بغیر خود و در وجود پس
در حد ذات خود موجود نباشد پس مرکب واجب الوجود نتواند
بود **خاصیت دیگر** آنکه چیزی مرکب از واجب الوجود
نتواند بود اما ترکیب خارجی بنا بر آنکه اجزاء خارجیه محصر
در مادی و صوری و واجب الوجود جزء مادی نتواند بود چه
جزء مادی بالقوه است و در واجب الوجود هیچ بالقوه
نتواند بود چه اگر در واجب الوجود جهتی باشد که بالقوه باشد
مر آنچه ممکن الحصول باشد برای وی والا بالقوه او نباشد
پس در واجب الوجود قوه و استعداد آن امر باشد در حالی
آنکه بالفعل موجود است و هرچه مشتمل باشد بر بالقوه و
بالفعل مرآنچه مرکب باشد خانکه محض شده و ثابت شد
که واجب الوجود مرکب نیست **و ایضا** اگر امری برای واجب الوجود
ممکن باشد پس اگر حصولش موقوف بامری دیگر و رای
ذات واجب نباشد و حال آنکه ذات او موجود است بالفعل

باقطع نظر از غیر موجود تا باشد
و واجب الوجود آنست هرذاتی
ذات خود نموجود میباشد خود

بس آن جهت با لفظ شئ الجمله چه وجود علت مستلزم وجود معلول باشد
چنانکه بیاید و اگر موقوف بامری دیگر باشد مر آنرا محتاج و
غیر لازم آید و از انچه گفتیم ثابت شد که واجب الوجود بالذات
واجب الوجود بجمیع الجهات و این نیز خاصیتی دیگر باشد مر او را
را وجود صوری نیز توان گفت بود چه صورت محتاج باشد ماده
در وجود و محتاج بودن در وجود منافی وجوب وجود است
و اما ترکیب ذهنی بنا بر انکه اجزاء عقلیه تحلیلی باشند و مستقل
در وجود توانند بود و این منافی وجوب وجود باشد خاصیت دیگر
انکه واجب الوجود عین ماهیت او بود و که اگر زاید باشد او بر آنچه
معلول ذات او باشد نه معلول غیر والا حاجت واجب الوجود
لازم آید بغیر و چون معلول ذات باشد پس ذات مقدم باشد
بر وجوب وجود چه تقدم علت بالوجود بر معلول محققست
پس لازم آید تقدم وجود بر وجود و این وجود مقدم اگر
عین وجود متاخر باشد دور لازم آید و اگر غیر او باشد
بفصل کلام کنیم در ان وجود و تسلسل لازم آید و معنی تسلسل و بطلان

بطلان او و بطلان دور جمیعاً بیاید انشاء الله و معنی وجود واجب
عین ذات او بودن است که نفس ذات واجب بذاتها منشا
انتزاع وجود واجب باشد چه دانستی که وجود امریست انتزاعی
و لابد است او را از منشا انتزاع پس هر ماهیتی که منشا انتزاع
وجودش غیر ذات او باشد گویند وجودش زایدست بر ذات
او چنانکه در ممکن و اگر منشا انتزاع وجودش نفس ذات او باشد
گویند وجودش عین ماهیت اوست چنانکه در واجب و الا
مفهوم وجود که حاصل نمیشود مگر در ذهن قابل آن نیست
که عین ماهیتی باشد که موجود است در خارج یا غیر او باشد در
خارج و اگر مراد نسبت وجود بماهیت باشد در ذهن
نه در خارج شک نیست که وجود مطلقا زاید باشد بر ماهیت
خواه در ممکن و خواه در واجب و بباید دانست که چنانکه
وجود واجب الوجود عین حقیقت اوست در خارج ماهیت
واجب الوجود عین وجود اوست در ذهن چه دانستی که حقیقت
همان ماهیت بود بحسب بار وجود در خارج پس هر گاه ماهیت

در ذهن درآید شواند بود که با وجود خارجی درآید والا ذهن
خارج بوده باشد بلکه منتزع از وجود خارجی در ذهن تواند
درآمد پس ماهیات اشیا مشرع باشد از حقایق اشیا یا تفاوت
ماهیات از عوارض مشرعه نباشد مگر در ین که ماهیت از
حقیقت بنفسها منتزع شود و عوارض بسبب امری خارج از
حقیقت وچون وجود واجب در خارج اعنی منشا انتزاع عین
حقیقت واجب است پس مؤدای انتزاع حقیقش از وجودش خواهد بود یا ماهیت
حاصل شود و در ذهن درآید ولهذا ماهیت از واجب الوجود
منفی شود نزد محققین اما امری که از واجب در ذهن درآید و
بجای ماهیت بوده باشد در موجودات دیگر بغیر مفهوم وجود
نیست چه همچنانکه ماهیت در موجودات ممکنه از نفس حقیقت
منتزع شود بدون اعتبار امر خارج بخلاف عوارض و تمیز
ماهیت از عوارض نیست مگر بهمین که تک مفهوم وجود از نفس
حقیقت واجب و حدها منتزع شود بملاحظه امر خارج پس ماهیت
خارج اعنی امری که منتزع شود از حقیقش نه اتحاد عین مفهوم

وجودش

وجودش باشد در ذهن چه اگر غیر او بود و مرآت از حقیقت
بذاتها منتزع شود و لازم آید که از امر واحد بسیطی بنفسه بلا اعتبار
جهت دیگر دو مفهوم مختلف منتزع شود و بطلان این لازم
در عداد بدیهیات است پس ماهیت واجب عین وجود وی در
ذهن همچنانکه وجود وی اعنی منشا انتزاع وجودش عین حقیقت
اوست در خارج و اینکه گویند که واجب تعالی در ذهن در
نمی آید سبب اینست که وجود را که نیست چه گفته ماهیت
شیء را گویند که غیر وجود باشد و تواند بود که مراد از
که حقیقت اعنی ماهیت باعتبار وجود باشد اما نفی تعقل
که بمعنی مخصوص واجب نیست چه دانستی که هیچ هستی باعتبار
وجود خارجی حاصل نشود در ذهن خاصیت دیگر
آنست که وجود واجبی قابل تکافو نیست و معنی تکافو تلازم
در وجود خارجیست چنانکه معنی تضایف تلازم در تعقل
و وجود ذهنی است و تلازم بودن دو شیء است با هم بحیثیتی
که با بقاء تقدم و تاخر در میان هر دو رابطه باشد که سبب

آن رابطه هریک از دیگری منفک نشوانند شد یعنی هریک نظر بدیگری
واجب التحقق باشند و یعنی اگر در وجود خارجی اتفاق افتد آنرا
تکافو گویند و اگر در وجود ذهنی که تعقل عبارت از آنست متحقق
باشد تضایف خوانند پس تضایف بودن چنین است
بحیثیتی که تعقل احدهما بالتعقل دیگری باشد بوجهی که نشوانند بود که
یکی از انها متعقل شود مگر نظر بدیگری چون ابوت و بنوت
و تکافو بودن دو شیئی است باهم در وجود خارجی بحیثیتی که وجود
یکی متحقق نشود مگر نظر بدیگری پس بنابرین تکافو نشوانند بود مگر
میان علت تامه با معلول وی و میان دو معلول علت واحده
چه علت تامه مستلزم بود هر معلول خود را و بالعکس واحد المعلولین
مستلزم بود هر علت را و علت هر آن معلول دیگر را و بالعکس
و علت تامه و معلول وی باهم در صدوراند اگرچه معیت و
تلازم ندارند بلکه علت بالذات مقدم باشد بر معلول
اما در جمیع مراتب وجود خارجی تلازم و معیت دارند پس
علت و معلول مطلقا باهم تکافی نیستند بلکه در وجود خارجی

باهم

مختص بکتابخانه مسجد اعظم - قم

باهم تکافو دارند و واجب الوجود را با ممکن الوجود تکافو
نتواند بود تکافو خارجی نه تکافو علی الاطلاق اما این تکافو خارجی
خارجی نتواند بود بسبب آنست که ممکن الوجود و معلول نتواند شد
میان علت و معلول تکافو خارجی باشد و اما اینکه علت
الاطلاق نمیتواند بود بنا بر انست که واجب لا محاله مقدم باشد
بالذات بر ممکن که معلول وی باشد اما واجب الوجود را با
واجب الوجود دیگر تکافو مطلقا نشوانند بود و مراد ما از نفی
تکافو در وجود واجبی همین است و دلیلش آنست که واجب الوجود
چون معلول نمیتواند بود پس هرچند در جمیع مراتب وجود
و نفس الامر که احد الواجبین متحققست واجب دیگر تیر بالعرض
متحقق خواهد بود با عدم تقدم و تاخر اما در تکافو همین قدر
کافی نیست بلکه لابد است ازین که هریک نظر بآن دیگر متحقق
باشند چنانکه در تکافو خارجی میان علت و معلول
چه علت ازین حیثیت که علت است نظر بمعلول ازین حیثیت که
معلولست واجب التحقق است همچنانکه معلول نظر بعلت واجب التحقق

و هیچ یک از و اجین نظر بدیگری واجب التحقق نتواند بود چه هر
کدام نظر بذات خود واجب التحقق اند پس اگر نظر بدیگری نیز واجب
التحقق باشند لازم آید وجوب تحقق که امر واحد است مستند بدو
علت تامه باشد در حالت واحده و این بدیهی البطلان است و
از وجوب بتحقق علتی که واجب الوجود باشد نظر بمعلول این فساد لازم
نیاید چه وجوب بتحقق واجب من حیث الذات نظر بمعلول نیست تا
استناد امر واحد بعلتین لازم شود بلکه من حیث العلیه است و وجوب
تحقق علیت نیست مگر نظر بمعلول خاصیت دیگر آنست که وجود
اگرچه در ذهن مفهومیت کلی اما در خارج بیحصر نتواند بود دیگر در ضمن افراد
واحده و مشترک نتواند بود میان افراد متعدده پس هیچ چیز نکه
واجب الوجود نتواند بود نه در ذات و نه در صفت وجوب پس
مفهوم واجب الوجود که مفهومیت کلی نه ماهیت جنسی تواند بود
و نه ماهیت نوعی و نه عرض عام با آنکه هیچ مفهوم کلی خالی ازین
اقسام نکته نتواند بود و منافاتی نیست بسبب آنکه کلیت مفهوم
باعتبار افراد مطلقت اعم از آنکه موجود باشند در خارج یا نفروض

باشند

باشند در ذهن و این قسم کلی را که افرادش مفروض باشد در
ذهن کلی فرضی خواهند پس مفهوم واجب الوجود کلی فرضی باشد
اما دلیل بر آن که مفهوم واجب الوجود کلی حقیقی نتواند بود آنست
که اگر مفهوم واجب الوجود جنس باشد و جنس لامحاله جزو ذات باشد
نه تمام ذات پس لابد باشد او را از جزوی دیگر که فصل وی باشد
پس ترکب واجب الوجود لازم آید و دانسته شده که یکی از
خواص واجب الوجود امتناع ترکبست و اما دلیل بر آن که مفهوم
واجب الوجود ماهیت نوعی نتواند بود یعنی نتواند که مفهوم او
در خارج متحقق باشد در ضمن دو فرد مثلا و تمام ماهیت
هر فرد باشد و تفاوت میان فردین نباشد مگر بسبب عوارض
مشخصه آنست که عارض هر فرد شود و واجب الوجود نتواند بود
چه عارض محتاج باشد بمعروض و احتیاج منافی وجوب وجود است
پس ممکن الوجود باشد و ممکن محتاج باشد بعلت و علتش
اگر ذات همین فرد باشد که متحققست بالفرض در ضمن فرد
دیگر لازم آید که در فرد دیگر همین عارض یافت شود چه علتش

در ان فرد نیز متحقق است پس مغایرت میان فردین نباشد
واگر علتش امری باشد خارج از ذات لازم آید که آن فرد
در حد ذات خود با قطع نظر از امر خارج آن فرد متعین نشد
پس آن فرد در حد ذات خود با قطع نظر از غیر موجود نباشد
پس واجب الوجود نباشد پس اگر ممتنع واجب الوجود
متکثر الافراد باشد بعوارضی که معلول غیر ذات باشد
لازم آید که در حد ذات خود موجود نباشد واگر موجود
باشد متعدد الافراد نباشد چه انچه متعدد است اعنی
افراد از این حیثیت که افراد است واجب نیست وانچه واجب
است اعنی ممتنع من حیث هی معدد نیست ۱۲ دلیل بر این که مفهوم
واجب الوجود عرضی نتواند بود آنست که وجود واجب چنانکه
دانسته شد عین ذات واجب است و وجوب نیست مگر تاکد وجود یعنی
در حد ذات موجود بودن پس آن نیز عین ذات باشد
وچون عین ذات باشد عرضی نتواند بود ۱۲ شبهه
مشهور بشبهه ابن کمونه واتم تقریرش آنست که کسی گوید معنی وجود

عین

عین ذات بود آن چنانکه دانسته شد آنست که ذات بذاتها مشار
الیها موجود باشد نه آنکه وجود در خارج متحقق باشد و عین
ذات باشد و نه آن که مفهوم وجود که حاصل میشود مکرر
در ذهن عین حقیقت خارجی باشد پس نباید بر ان تواند کرد
واجب الوجود باشد که مرکب تمام حقیقت مخالف باشد با
دیگری و مفهوم وجوب وجود عرضی لازم باشد که مشترع شود
از نفس ذات مرکبی بسیط ذاتها چنانکه مفهوم نفس وجود در
هیچ مابه الاشتراک ذاتی میان مردو موجود نباشد تا لازم آید
ترکب هرکدام از جنس و فصل یا هیولی و صورت هرکدام در تشخص با غیر
خارج از ذات جوابش آنست که چنانکه دانستی که حقیقت وجود
اعنی منشا انتزاعش عین ذات واجبیت در خارج دانستی نیز
که هویت واجب عین مفهوم وجود است در ذهن و مفهوم وجود
معنی واحد غیر مختلفست پس اگر مفهوم وجود مشترع شود از
دو حقیقت مختلفه لازم آید که دو حقیقت مختلفه را ماهیت واحده
غیر مختلفه باشد و این محالست چه حقیقت چنانکه دانسته شد

نیست ۵

مگر ماهیت باعتبار وجود در خارج بلکه حقیقة الحقیقة نیست مگر منشا
انتزاع ماهیت پس اگر مفهوم وجوب وجود که مانند مفهوم وجود
معنی واحد غیر مختلف است منتزع شود از دو حقیقت مختلف لازم آید
که معنی واحد غیر مختلف تمام ماهیت دو حقیقت مختلفه تواند بود و
بطلان این لازم از جلای بدیهیات است **خاصیت دیگر** آنست
که ذات واجب الوجود متخصص بعین ذات اوست و پیداش آنست که
تشخص عبارت از معنی است که چون بمفهوم ضم شود آن مفهوم
را جزئی و معین گرداند مثلا مفهوم انسان مفهومیست کلی که صادق
میشود بر افراد کثیره و مفهوم زید که فردی از افراد اوست
صادق نمیتواند بود دیگر بر ذات واحد پس مفهوم زید همان
مفهوم انسانست که معین و مخصوص شده بحیثیتی که بر غیر ذات
واحد صادق نتواند آمد و بمعنی اعمی اشتاع صدق بر افراد
کثیره حاصل نشده مر معنی انسان را مگر بسبب ضم خصوصیات
بسیار از کم معین و کیف معین و وضع معین الی غیر ذلک که مجموع
آن خصوصیات در ذات دیگر یافت نشود اگرچه بعضی از انها

در ذات

در ذات دیگر یافت تواند شد پس هر گاه بعقل ملاحظه مفهوم
انسان بی اعتبار ضم خصوصیات مذکوره نماید تجویز نکند
صدق او را بر افراد کثیره و این مفهوم باین اعتبار کلی باشد
و هر گاه ملاحظه وی با ضم خصوصیات مذکوره نماید تجویز نکند
صدق او را بر غیر ذات واحد و باین اعتبار جزئی و متشخص باشد
و مانند این حالت در ذات واجب الوجود متواند بود یعنی تواند
بود که جزئی بودن و صادق نیامدن ذات واجب بر ذات
دیگر بسبب ضم خصوصیات باشد که اگر آن خصوصیات
نبودی ممکن بودی صدق وی بر ذات دیگر نیز چه اگر چنین
بودی هر آینه ضم خصوصیات محتاج بودی بعلتی و آن علت
تواند بود که غیر ذات واجب باشد و الا احتیاج واجب لازم
شود بغیر و تواند بود که ذات واجب باشد چه علت تا موجود نشد
علت تواند شد و موجود تا معین و متشخص نشود موجود نتواند
شد پس اگر ذات واجب علت تشخص خود باشد باید که اول
متشخص باشد تا علت تشخص خود تواند شد و این محالست چه

اگر آن تشخص عین تشخص باشد تقدم شی بر نفس خود لازم آید
و اگر تشخص دیگر باشد کلام در آن تشخص کنیم و تسلسل لازم آید
پس تشخص ذات واجب عین ذات خود باشد و ازینجا معلوم شد
که ذات واجب را مهیت کلیه نتواند بود یعنی ماهیتی که معروض تشخص
باشد همچنانکه نتواند بود که او را هیتی باشد که معروض وجود
باشد پس در واجب وجود تشخص مر و عین ذات باشند
معروض وجود غیر مهیته و باید دانست که مهیت معروض تشخص است چه مهیت معروض
وجود کلی و جزئی شود بخلاف مهیت معروض تشخص که نباشد
مگر کلی مثلا انسان که معروض وجود انسانست ماهیتی است
کلی و مهیت شخصیه زید که معروض وجود زیدست ماهیتی است
جزئی اما مهیت معروض تشخص انسان و مهیت معروض تشخص
زید نیست مگر ماهیت واحد کلیه چه تشخص زید بعینه تشخص
انسان نیز هست و معروض تشخص در مرد و نیست مگر کلی و وجود
زید تیرا اگرچه بعینه وجود انسانست اما معروض وجود در
مرد و بعینه یکی نیست چه وجود زید ازین حیثیت که وجود زیدست

معروض

مجموع
معروضش مهیت انسانست با تشخص و ازین حیثیت که وجود انسانست
معروضش مهیت انسانست با قطع نظر از اعتبار تشخص **فصل**
سیوم از باب اول از مقالهٔ دوم در ذکر بعضی از
خواص ممکن و نفی اولویت ذاتیه و بیان آنکه ممکن الوجود تا
واجب الوجود نشود بالغیر یا ممتنع الوجود نشود بالغیر موجود
یا معدوم نتواند شد و بیان بطلان ترجیح بلا مرجح بدانکه ممکن
الوجود را تیر خاصیتهاست که در غیر او یافت نشود و از جمله
آنکه ممکن در هر کدام از طرفین وجود و عدم محتاج باشد بعلت
چه وجود و عدم هر دو نظر بذات ممکن مساوی باشند و
چون مساوی باشند رجحان احدهما محتاج باشد بمرجحی چه
ترجح بلا مرجح بالضروره و الا لاحتمال محال باشد و چون
محتاج باشد بمرجحی و ذات مرجح نیست کما هو المفروض پس
محتاج مرجحی غیر ذات باشد و همین است مراد از علت **و ایضاً**
اگر با قطع نظر از علت موجود یا معدوم تواند بود هر آینه
واجب الوجود یا ممتنع الوجود چه بنفسی واجب و ممتنع آنست که در

ذات خود با قطع نظر از غیر موجود یا معدوم باشد و چون
وجودش و عدمش ذاتی نباشد مستند بعلت دیگر خواهد بود
والا لازم آید توارد علتین مستقلتین بر معلول واحد در حالت
و مطلبش بدیهیست حالیکه گذشت و هر دو حالت نیز نتواند
بود والا لازم آید انقلاب وجود و امتناع بامکان
و انقلاب احد المفهومات الثلث بآن دیگر محالست چه اگر ذات
با قطع نظر از غیر در وجود یا عدم کفایت همیشگی نخواهد بود
چه کفایت ذاتی هیچ چیز را طرف نشود بالضروره
والا عدم کفایت ذاتی را طرف خواهد شد پس نتواند بود
که ذات کافی نباشد و غیری سبب شود که ذات کافی شود
کل ذلک بالضروره العقلیه و گاه باشد ناقصی شبهه کند
و گوید واجب الوجود آنست که وجود در حد ذات خود برای
او واجب باشد و ممتنع الوجود آنکه وجود در حد ذات خود
برای وی ممتنع بود و ممکن الوجود آنکه هیچ یک از وجود
و عدم در حد ذات برای وی واجب یا ممتنع نباشد پس این

وجود

وجود مثلا برای ممکن در حد ذات واجب نباشد لازم نیست که ممکن
موجود نتواند شد و در موجود شدن البته محتاج باشد بعلتی
چه تواند بود که وجود در حد ذات ممکن اگرچه واجب نیست
اما اولی باشد او تو یتی نظر بذات او بس تواند بود که ممکن
موجود شود بمجرد اولویت ذاتیه بی آنکه محتاج باشد بعلتی
و جواب این شبهه آنست که از تحقیقات سابقه روشن شد
که واجب آنست که نظر بذات او کنیم با قطع نظر از جمیع اغیار
وجود از و مشروع شود و در مشروع شدن وجود از و محتاج
نباشد بقسم سببی و علتی یا جهتی و حیثیتی و ممتنع الوجود آنکه نظر بذات او کرده عدم
نظر بذات او کرده هیچکدام از وجود و عدم مشروع نشود و ممکن الوجود آنکه صحیح
بلکه در انتزاع احدهما محتاج باشد بضم غیری پس گوییم ممکن
اولی الوجود مثلا اگر نظر بذات او کرده بلا ضم امری از امور
مذکوره موجود تواند شد چه معنی موجود بودن غیر از این نیست
که نظر بذات خود منشأ انتزاع وجود شود و واجب الوجود
باشد نه ممکن الوجود چه معنی واجب الوجود غیر از این نیست پس آنچه

با یه ذات او نظر بذات خود با قطع نظر
از اغیار منشأ انتزاع وجود تواند شد

صاحب شبهه او را ممکن اولی الوجود نام کرده در حقیقت واجب الوجود
نه ممکن اولی الوجود و سخن در نام نیست بلکه در حقیقت است چه حکمت
و کلام بحث از حقایق اشیا کند پس معلوم شد که اولویت نظر
بذات ممکن متصور و معقول نیست بلکه آنچه را اولویت نام
کنی در حقیقت وجوب خواهد بود یا امتناع و ایضاً بر تقدیری
که اولویت متصور باشد گوییم ممکن مجرد اولویت موجود
شوانمد شد خواه اولویت ناشی از ذات باشد خواه
ناشی از غیر یعنی ممکن هرگاه موجود شود بعلت تا وجود صدور
او از علت واجب نشود و چنان نگردد که شاید که علت
او را موجود نکند هرگاه موجود شوانمد شد دلیلش آنست
که اگر ممکن مجرد اولویت موجود توانمد شد خالی از این
نیست که با اولویت وجود و عدمش جایز خواهد بود یا نه
اگر عدمش جایز نباشد لازم آید که اولویت وجوب
باشد چه مراد از وجوب وجود امتناع عدم است و اگر
با اولویت وجود و عدم نیز جایز باشد پس جایز بودی که گاهی

این

این که وجود واقع شد عدم واقع نشدی و با وجود جواز
وقوع عدم واقع شدن وجود ترجیح بلا مرجح باشد اگر گویند
ترجیح بلا مرجح نیست چه اولویت مفروضه مرجح کافیست جواب
گوییم که چون تردید جواز وجود و عدم جواز طرف عدم جایز
فرض اولویت شده پس اولویت با ذات ممکن ماخوذ
نشده پس نشاید که اولویت مرجح احد تردید واقع شود
اگر مراد از اولویت مرجحه همان اولویت ماخوذ با
ذات ممکن باشد و اگر مراد اولویت دیگر باشد تسلسل
کلام دران اولویت کنیم و اولویات غیر متناهیه لازم
آید و با وجود عدم تناهی اولویات گوییم اگر ممکن بلا
جمیع اولویات غیر متناهیه جایز العدم نیست لازم آید
که وجود واجب باشد نه اولی و اگر جایز العدم باشد پس فرض
وقوع وجود و عدم و وقوع عدم ترجیح بلا مرجح باشد و
نتوان گفت شاید وقوع وجود اولی باشد و همین
اولویت مرجح بود چه بعد از اعتبار جمیع اولویات ممکنه

غیر متناهیه بذات اولویتی دیگر غامذ که مرجح تواند شد
اگر گویند بدیهیست بطلان ترجح بلا مرجح لازم آید وقوع مجرد اولویت
ذاتی مسلمست اما بدیهیست بطلان ترجح بلا مرجح لازم آید وقوع
مجرد اولویت غیری مسلم نیست چه جمهور اشاعره و کثیری
از معتزله تجویز ترجح بلا مرجح کرده اند جواب گوییم که بطلان
ترجح مستلزم بطلان ترجیح است چه ترجح لازم ترجیحست
بسبب آنکه در ترجح لابد است از تعلق کمتن اختیار اگر فاعل
مختار باشد و یا از تعلق کمتن تاثیر اگر فاعل طبیعی باشد احد
طرف ممکن و تعلق ترجح است نه ترجیح و حال آنکه بطلان ترجیح
بلا مرجح نیز ترد و جدان صحیح و سلیقه مستقیم بدیهیست و وجود
اختلاف مستلزم عدم بداهت نیست چه بدیهی قابل جلا و خفا
هست بسبب جلا و خفای تصورات اطراف و عدم تمیز تام
میان شی و شبیه وی و میان متقارن له و میان بالذات
و بالعرض و جمیع مسائله جزئیه که موجب شبهه مجوز من ترجیح
بلا مرجح شده مثل طریق هارب و رغیفی جایع و اختیار عاقل دانا

نقیح

متقارن ح

نقیح فعلی مران فعل را و امثال اینها نزد کسی که صاحب تمیز مذکور
باشد سخل و مضمحل است و مرعاقل که تواند دانست و تمیز نماید که
در انسان مبادی افعال متعدد است از عقل مجرد و وهم
و خیال و شهوت و غضب شک نکند در این که اختیار هیچ
فعلی بدون مرجح از او ممکن نیست چه جای آنکه داعی تواند شد
موجب شبهه باشد. فصل چهارم از باب اول از مقاله اول
در بیان اقسام سابقیت و مسبوقیت که تقدم و تاخر عبارت
از این و بیان معنی حدوث و قدم بحسب ذات و بحسب زمان
بدانکه لفظ تقدم را علما و ارباب اصطلاح در چند معنی اطلاق کرده
اند که بعضی از آن معانی متعارف اهل عرف عام نیز هست
و مقابل تقدم هر معنی که باشد لفظ تاخر و بازای وی
اطلاق کرده میشود اول تقدم بالعلیة و حکما تقدم بالذات
تعریف کرده اند و آن تقدم علت تامه است بر معلول خود و این
بودن شی است بحیثیتی که هرگاه شیئ دیگر که موخر رو اطلاق
میشود موجود شود البته باید که این شی موجود باشد و عقل

اما بعکس نمود پسند نیز چنین
نمود که هرگاه این شی موجود
شود دانستن آن شی دیگر موجود
بود چند عقل تجویز کند
که این شی موجود باشد و
شی دیگر موجود نباشد و

تجویز نکند که این شی موجود باشد و آن شی دیگر موجود نباشد
اما این تجویز عقلی واقع نباشد بلکه در واقع و بحسب خارج هر دو
با هم موجود باشند مانند حرکت ید و حرکت قلم چه عقل حکم
کند که حرکت قلم بی حرکت ید ی که قلم در دست باشد نتواند
بود و حرکت ید بی حرکت قلم تواند بود بمحض تجویز عقل و نتواند
بود که واقع باشد این که ید ی که قلم در دست حرکت کند
و قلم حرکت نکند بلکه در خارج و واقع هر دو تا معا موجود
باشند **دوم** تقدم بالطبع و آن تقدم علت ناقصه است بر
معلول خود و آن بودن شی است بحیثیتی که عقل تجویز نکند
که شی دیگر که موخر بر و اطلاق میشود موجود باشد مگر آنکه
این شی موجود باشد و گاه واقع شود که این شی موجود
باشد و شی دیگر موجود نبود و فرق بین معنی و معنی اول همان است
مانند تقدم واحد بر اثنین چه عقل تجویز وجود اثنین بدون
وجود واحد نکند و بسیار باشد که واحد موجود باشد بدون
اثنین و گاه باشد که این معنی را نیز تقدم بالذات گویند

بس

بس لفظ تقدم بالذات در اصطلاح حکما بر دو معنی باشد یکی اعم از
تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع و دیگری مرادف تقدم بالعلیه
سیوم تقدم بالزمان و آن بودن شی است بحیثیتی که وجود
او با وجود شی دیگر که موخر بر و اطلاق میشود جمع نتواند شد
چون تقدم آدم بر نوح علی نبینا و علیهما السلام **چهارم**
تقدم بحسب مکان و از این تقدم بالرتبه تعبیر کنند و آن چنان است
که مکانی را اصل و متوجه الیه و بالجمله مبدأ محدود قرار دهند
و چیزی را که مکانش نزدیکتر باشد بمکان اصل مقدم گویند
و چیزی دیگر که مکانش دورتر باشد از آن مکان اصل
ثالثش در تقدم کسی که نزدیکتر باشد بصدر مجلس و کسی که دورتر
باشد از صدر مجلس مثال دیگر تقدم کسی که در راه پیشتر باشد
از دیگری چه منزل در این مثال مکان اصل و متوجه الیه است
و گاه باشد که نام تقدم بالرتبه را بر تقدم بالزمان اطلاق
کنند چه در ابتدای زمان یا آنی معروض در مبدأ محدودی
باشد **پنجم** تقدم بالشرف چون تقدم فاضل بر مفضول و این

تیر شیه باشد بر تقدم بالرتبه چه اینجا نفس معنی که تقاوت سابق
و مسبوق در وست بمنزلهٔ مبدا محدود است و لفظ تقدم و سبق
در عرف نحت در تقدم رتبی که شامل مانند و مکانیت مستعمل بود
و بعد ازان نقل شده بسوی تقدم بالشرف و بعد از ان بسوی
بالطبع و بعد از ان بسوی تقدم بالعلیه و درین هیچ معنی که مذکور شد
میان اهل اصطلاح خلافی نیست و خلافی که هست درین است که
تقدم منحصر است درین اقسام حمسه یا قسمی دیگر هست حکماء قایل بانحصار
در خمسه اند و متکلمین بر انند که قسمی دیگر هست و آن تقدم بالذات
تا کم گفته و تقدم اجزای زمان از بعضی بر بعضی مثل تقدم دیروز
بر امروز و تقدم پارسال بر سال از ین قبیل دانند و حکما گویند
این تقدم همان تقدم زمانیست چه حقیقت تقدم زمانی آنست
که متقدم با موخر جمع نشوایند و مناط عدم اجتماع در وجود ذاتست
که امریست مقتضی غیر قار الذات پس بالذات این تقدم در
اجزای زمان یافت شود و بواسطه زمان در اشیائی که
در زمان موجود باشند و باید دانست که جمیع اقسام

سبق

سبق با کمال مبانیت در مفهوم مشترکند در معنی واحد و آن معنی
شریک لوازم سابق و مسبوقست در امری که آن امر ثابت باشد
برای سابق و ثابت نباشد برای مسبوق مگر بعد از ان که
ثابت بوده باشد برای سابق و آن امر را ملاک سبق
و مافیه السبق گویند پس ملاک در سبق بالعلیه وجودات
چه وجود ثابت برای علت پیش از انکه ثابت باشد برای
معلول و ثابت نیست برای معلول مگر بعد از انکه ثابت باشد
برای علت اما بعدیت بالذات یعنی انکه فاصله و ترا خی
میان وجود ین نباشد و در سبق بالطبع نیز ملاک وجودات
اما بعدیت بثوت وجود برای مسبوق نظر بسابق لازم
نیست که بعدیت ذاتیه باشد بلکه میتواند بود که ترا خی
میان وجودین نباشد مثلا بثوت وجود برای اثنین
بعد از بثوت وجود است برای واحد اما چنین نیست
که همین که واحد موجود شود بلافصل اثنین موجود شود بخلاف
بثوت وجود برای حرکت قلم که بعد از بثوت وجود است برای

پیش از ان که ثابت نیز برای مسبوق

بعدیت بی فاصله چه همین که حرکت بید موجود شود وجوب
وجب شود وجود حرکت قلم و ملاک در سبق زمانی باز
وجود است اما بعدیت وجود بسبوق شروط است بتراخی پس
فرق میان ملاک در سبق زمانی و ملاک در سبق بالطبع لزوم
تراخی و عدم لزوم تراخیست و میان ملاک سبق مکانی و
نسبت بمبدء محدود است اعنی مکان اصل این نسبت تا بت
برای قرب تصور بدون انکه ثابت باشد برای بعید از صدر
و ثابت نیتوا ند بود برای بعید از صدر مگر بعد از انکه ثابت
شود برای قرب پس صدر و ملاک سبق بالشرف بثبوت
شرافت پس هر شی که اورا شرافتی حاصل باشد اگرچه دیگری
را نباشد و دیگری را حاصل نباشد مگر بعد از ان که آن شی را
حاصل باشد آن شی سابق باشد بران دیگر و یقین ملاک

سبق بالعلیه لزوم عدم تراخی در سبق بالعلیه و ملاک سبق

برای تقدم ذاتیست که مصطلح متکلمین است مشکلت دیاید دانست
که تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع و تقدم بالزمان گاه باشد
مر عدمی را قیاس بعدمی یا بوجودی حاصل باشد مانند عدم

علت

علت که علت عدم معلولست و عدم مانع قیاس بوجود بمعلول و
اعدام زیدکه قبل از اعدام عمرو اتفاق افتد و مانا تی
بود و با نچه گفتیم که ملاک در ین تقدمات مشترک وجودات چه عدم
را بتر نخوری از وجود و تحقق باشد اما عدمات ذاتیرا
تحقق در نفس الامر و اعتبار عقل نبود و اما عدمات با دیه و زمانیه
را تحقق در خارج تیز تواند بود و چون انیمعانی دانسته شد بدانکه
حدوث مسبوقیت وجود است بعدم و قدم عدم مسبوقیت
وجود است بعدم پس اگر عدم عدم زمانی باشد و سبقش
وجود سبق زمانی ان حدوث را حدوث زمانی گویند و مقابلش
را قدم زمانی و اگر عدم عدم ذاتی و سبقش سبق ذاتی
بود حدوث ذاتی و مقابلش را قدم ذاتی خوانند
و معنی عدم زمانی و سبق زمانی در حوادث زمانیه ظاهر است
اما معنی عدم ذاتی و کیفیت سبقش بر وجود در حوادث ذاتیه
خالی از خفای نیست و پیاش انست که ممکن از حد ذات خود
معرا و نیست نه از خود و نه از غیر اما از خود ظاهر است اما

از غیر بسبب انکه هیچ غیری در مرتبه ذات هیچ شی نتواند بود
هرچند غیر علت وجود شی باشد و مقدم بر وجود شی چه وجود
از جمله لواحق شی باشد و همچنین هر غیری که نسبت داده شود بوی
از وجوه بذات شی از جمله لواحق آن شی باشد و لواحق شی
متاخرست از شی و علت بعد از مرتبه ذات و مرتبه ذات
مقدمست بر جمیع لواحق خود چه جمیع لواحق و اغیار در مرتبه
ذات مسلوب باشند لان الممتنع من حیث هی لیست الا ای این
سلبی که مفهومست از لیست اگرچه از جمله اغیارست و
منتفی در مرتبه ذات اما ملحوظست بعنوان سلب و رفع رسلب بسیط کویند
و ملحوظ بعنوان ثبوت و تحقق رسلب عدولی و اثباتی و فرق
ظاهرست میان سلب باعتبار اول و سلب باعتبار ثانی و لهذا
اول تقاضای وجود موضوع نکند بخلاف ثانی و تحقیق
این در فن منطق مقرر شده و این تقدم اعنی تقدم مرتبه
ذات بر لواحق تقدم بالطبع است که تقدم محتاج الیه است

بر محتاج

وفرع و

بر محتاج چه ذات منظر لواحق اصل است و لواحق منظر بر ذات فرع
لامحاله محتاج الیه موقوف است بر اصل پس هرگاه که علت وجود ممکن
در مرتبه ذات ممکن نتواند بود تاثیرش تاثیر کرد وجود ممکنت نتواند
بود پس ممکن در مرتبه ذات خود اصلا وجود نتواند داشت
نه وجود از خود و نه وجود از غیر و در مرتبه ذات
اگرچه عدم متحقق نتواند داشت اما از خود ظاهرست و اما
از غیر بسبب انکه اگرچه عدم معلول مستند بعدم علیت علت
چون در مرتبه ذات نیست پس عدم علت در مرتبه متحقق
باشد و علت عدم معلول تواند شد اما چون عدم علت
نیز از جمله اغیارست و هر غیر که نسبت داده شود بذات
از جمله لواحق متاخره از ذات پس ممکن در مرتبه ذات عدم
از غیر نیز نتواند داشت اما این عدم غیری که نمیتواند داشت
عدم اثباتیست که از اعدم عدولی کویند چه عدمی که از
جمله لواحق است عدم عدولیست نه عدم سلبی یعنی عدم بر سبیل
سلب بسیط که مفهوم پس مطلقست چه عدم بمعنی سلب بسیط از

جمله لواحق شی که واجبیت تاخرش از شی نیست چنانکه اشاره
باین شد پس عدم معلول در مرتبه ذات ممکن متحقق شد و این
مراد از عدم ذاتی ممکن و این عدم که در مرتبه ذات متحقق است
سرآیه سابق است بر وجود ممکن که لاحق و متاخر است از
مرتبه ذات ممکن چه ماهیة المتقدم لا محاله متقدم باشد پس وجود
ممکن لا محاله مسبوق باشد بعدم ذاتی و این است معنی حدوث ذاتی
و تحقیق این مطلب بر نهج مذکور چون بسیاری از مطالب از مختصات
این کتابست و ما در کتاب کلمه طیبه بطریقی دیگر بیان این مطلب
کرده ایم و اکابر علما را در تحقیق این مطلب حیرتی و اضطرابی عظیم است
و کلام شیخ ابو علی سینا در بیان این مطلب در نهایت اجمالست
و از بیانی که ما در این کتاب کردیم تفصیل و تحقیق آن کلام کسی
که طالب آن باشد تواند رسید و من الله الهدایه و العصمه

فصل پنجم از باب اول از مقاله دوم در بیان

علت و معلول و ذکر اقسام علل و بعضی از احوال انها و بیان
وجوب تناهی علل و ابطال دور و تسلسل هر چه افاده کند وجود شی

را یا افاده

را یا افاده کند قوام شی را آن مفید را علت گویند و آن
شی را معلول پس مفید وجود علت وجود باشد و مفید قوام
علت ماهیت و مثال علت وجودی نارست که مفید وجود حرارت
و اضائت که مفید وجود ضوء نهارست و مانند انها و مثال
علت قوامی جنس ماهیت باشد و فصل ماهیت و همچنین ماده شی
باشد و صورت شی و علت مفیده وجود اگر خود افاده کند
وجود شی را اثر را فاعل و علت فاعلی گویند و اگر باعث و داعی
شود دیگری را بر افاده وجود شی از اغایت و علت غائی
خوانند پس علت غائی نیز مفید وجود باشد چه او را شارکتی
در افاده وجود باشد مثال علت فاعلی در ذات نجار نظر بسریر
و مثال علت غائی تصور کردن نجار وصول نفعی را بوی چه تصور
نفع باعث شود نجار را بر ساختن سریر و علت ماهیت اگر
ماهیت با آن هنوز بالقوه باشد و بالفعل و تمام نباشد
آن را علت مادی و علت قابلی نیز گویند چون مایه چوب
نظر بسریر را اگر ماهیت با آن بالفعل و تمام باشد از علت

صوری خواسته چون هیئات سریر که قائمیت بپارهای چوب
موضوع شده بترتیب مخصوص وگاه باشد که فاعل در افاده
وجود یا قابل در قبول وجود محتاج باشد بوجود امری دیگر
و آن امر را شرط خوانند وگاه باشد که آلت تیز گویند
مانند تیشه برای نجار و یا معدوم شدن امری که مانع بوده
باشد از افاده وجود یا قبول وجود و آن را رفع مانع گویند
مانند زوال ضدی برای موجود شدن ضدی دیگر و گاه
باشد که محتاج شود بموجود شدن امری و معدوم شدن
دیگر و آن را معد خوانند مانند کاشتن برای رسیدن
بمحصول وگاه باشد که اطلاق لفظ علت تیز بر امور مذکوره
نمایند بسبب آنکه اینها را مدخلیتی در علیت باشد پس منافاتی
نداشته باشد باحصر در اقسام اربعه مذکوره و باید دانست
که هر معلول محتاج بمجموع علل اربع نیست بلکه گاه باشد که
معلول محتاج بعلت فاعل باشد مانند بسیطی که صادر شود از
فاعل موجب و یا محتاج بود و علت قابل نیز
فاعل مختار و یا بسه علت محتاج باشد و پس مانند مرکبی که صادر از ضد
و پس مانند بسیطی که صادر از

شود

شود از فاعل موجب و اگر محتاج بمجموع علل اربع باشد مانند
مرکبی که صادر شود از فاعل مختار و فاعل اگر فعل و تاثیرش مطلقا
باشد نه بشعور و ارادت از آن فاعل موجب گویند و اگر بشعور و
اراده بود فاعل مختار خوانند و اگر فعلش موقوف بسبق
استعداد ماده و انقضای مدت بود مبدع و مخترع و فعلش را
ابداع و اختراع گویند و اگر موقوف باشد بتجدد استعداد
در ماده و سبق حرکتی و زمانی محدث و مکون و فعلش را
احداث و تکوین گویند و لفظ خلق گاه باشد بر مطلق ایجاد
اطلاق کنند و گاه باشد که تخصیصش بتکوین دهند و حکما گویند
هر گاه فاعل واحد بود بسبب جمیع جهات و الحیثیات از وی
صادر نشود در مرتبه واحد مگر معلول واحد و سایر معلولات
از وی بواسطه صادر شوند و این قول بعید نیست از تحقیق
و در حدیث مؤید این است و محقق طوسی قدس سره اختیار
این قول کرده و دلیلش این است که علت را لابد است از خصوصیتی
معین از جهتی معین که بآن خصوصیت معلول معین از وی صادر شود

دشی را خصوصیتی معین از جهتی معین باشی معین چون حاصل باشد همین خصوصیت
بعینها از همین جهت بعینها باشی دیگر شوانه بود پس اگر معلول اگر
از وصادر کرد بخصوصیت دیگر و جهت دیگر توانه بود و ترک علت
از خصوصیتان لازم آید و این خلاف فرض است و اختیار فاعل مانع
ازین حکم نتوانه بود چه اگر اختیار عین ذات فاعل باشد و تجدد
و اختلاف در وی روا نبود و موجب کثرت نتوانه شد و الا غیر محل نزاع
باشد و فاعل هرگاه تام الفاعلیه باشد و تاثیرش موجود
بهیچ امری از امور نباشد و جمیع ما یتوقف علیه التاثیر او حاصل
باشد از او علة تامه خواهد و علت چون تامه باشد تخلف معلول
از وممتنع باشد یعنی جایز نبود علت تام باشد و موقوف بر امری
از امور نباشد و مع ذلک زمانی نگذرد و معلول از وصادر
نشود و در زمان دیگر صادر شود و الا لازم آید ترجیح تمام مرجح
چه صدور معلول در وقت دیگر با امکان صدور او در زمان
وقت ترجیح وقت دیگر خواهد بود و بر این وقت و این ممتنعست چنانکه
دانسته شد و شی واحد بسیط فاعل و قابل هردو نتوانه بود چه فعل و قبول

متناقضان

شناسی گیرد مگر در موضوع واحد جمع نتوانند شد مگر در جهتین که کثرت
ذات موضوع تواند شد و معلولات جمیعه مرکب باشند از
ماده و صورت چنانکه دانسته شد و فرق باشد میان
ماده و علت مادی و همچنین میان صورت و علت صوری
چه ماده قیاس بصورت نباشد و علت مادی قیاس
مرکب از ماده و صورت مثلا هیولی ماده است نظر بصورت
جسمیه و علت مادی است نظر بجسم و همچنین صورت جسمیه صورتست
نظر بهیولی و علت صوریت نظر بجسم و اعراض را ماده باشد
چه موضوعات ماده اعراض باشند اما علت مادی نباشند
چه مرکب نشوند از ماده و صورت و حکما گویند هر حادث
زمانی را لابد است از ماده که حامل امکان او باشد و مراد
از امکان استعداد باشد که آن را امکان استعدادی گویند
و آن امری باشد وجودی که مهیت با آن نزدیکتر شود
بطرف وجود و امکان ذاتی مرتبه تساوی مهیت است بطرفی
وجود و عدم پس هر ممکنی که امکان ذاتی بسبب تمامیت اقتضای

علت مرجحه وجود کافی باشد در ایجاد او حادث زمانی
نتواند بود والا لازم آید که علتش تمام نشده باشد
چه تخلف معلول از علت تامه جایز نیست بلکه قدیم زمانی
خواهد بود و اگر امکان ذاتی در ایجاد او کافی نباشد
لابد باشد از امری که ضم شود بامکان ذاتی تا مرجح
طرف وجود تمام شود و آن امر باید متعلق بزمان
و حرکت باشد یعنی تدریجی الحصول باشد تا موجب آن
شود که زمانی درمیان در آید که در آن زمان معلول
معدوم بوده باشد تا حادث زمانی تواند بود چه
حادث زمانی چیزیست که مسبوق باشد بعدم
زمانی و آن امر متعلق بزمان و حرکت که مقرب ممکن
است بطرف وجود باید که او را نسبتی و تعلقی باشد با آن
ممکن والا بالضروره مقرب او بوجود نتواند بود پس
اگر ان ممکن بجمیع اجزائه و احواله معدوم مطلق باشد ان
مقرب را که امریست وجودی تعلق با و نتواند بود چه

تعلق

تعلق موجود بمعدوم مطلق متصور نیست پس چیزی از ان ممکن
باید موجود باشد که او را اختصاصی با آن ممکن بوده باشد
و آن چیز یا حال خواهد بود در ممکن و یا محل وی و وجود حال
بی وجود محل صورت نتواند داشت پس باید که محل آن
ممکن باشد و محل منحصرست در هیولی و موضوع پس اگر
ممکنی که کلام در حدوث اوست صورت باشد باید که هیولی
او پیش از و موجود باشد تا آن امر مقرب تعلق با و
تواند داشت و اگر عرض باشد وجود موصوعش پیش
از و لازم بود و مراد از ماده در اینمقام اعمست از هیولی
و موضوع پس هر حادثی مسبوق باشد بماده و مدتی اعنی
زمانی و از انچه گفتیم معلوم شد که حادث همیشه یا صورت
خواهد بود و یا عرض و آن امر مقرب تیز عرضی خواهد بود
یا صورتی که حال باشد در ماده سابقه حادث که استعداد
آن ماده باو تمام شود برای حدوث حادث و اگر آن
صورت و عرض تیز حادث باشد لامحاله مسبوق باشند بماده

مرتبه

مقابله تصوری و عرضی دیگر تا منتهی شود بتصوری یا عرضی که ذاتا
در بدو فطرت با آن تقابس بوده و علت غائی علت فعلیت نوعی
و معلول فعلیت نوعی دیگر چه علت فاعلیت فاعل و داعی و
باعث فاعل بر فعل تصور اوست پس علت فعل باشد و چون
وجودش در خارج مترتب بر فعلیت معلول فعل تر باشد اما
علیتش باعتبار وجود ذهنی است و معلولیتش باعتبار وجود
خارجی و جمیع افعال طبیعیه زاکه مبادی قریبه انها طبایع
عدیمة الشعور مانند احراق نار و تبرید ماء و مانند
آثار صور معدنیه و افعال قوای نباتیه علل غائیه ذاتیه
که متصور و معقول مبادی است که وجود طبایع مستند است
با آنها چه علت غائی لازم نیست که متصور مبادی قریبه باشد
بلکه همین که متصور علل بعیده باشد کافیست چه پیشتر دانستی
که علت قریبه حرکت قسری طبیعت مقسور است پس فاعل
حرکت مرمی مثلا طبیعت مرمی باشد بقوتی که مستفاد است
از رامی و علت غائی رمی که رسیدن بهدف است متصور

طبیعت

طبیعت مرمی شوانند بود که علت قریبه رمی است بلکه متصور
رامی است که علت بعیده رمی است و بمعنی مرمی را از
علت غائی داشتن بیرون نبرد پس چگونه استبعاد نمود
که با وجود حکم و مصالحی که افعال طبایع مشتمل است بر آنها
فاعل قریب آن افعال طبایع عدیمة الشعور باشد و معلول
واحد شخصی را دو علت مستقله شوانند بود نه بر سبیل اجتماع
و نه بر سبیل تعاقب چه میان علت و معلول لابد است از
خصوصیتی که با آن خصوصیت معلول از علت صادر تواند
شد و آن خصوصیت مرجح صدور از علت معلول معین شد
بدون معلول دیگر پس آن خصوصیت مر معلول را نسبت
بود و علت متباین شوانند بود مگر باعتبار امری که مشترک
بود میان علتین پس در الحقیقه علیت راجع شود با آن امر
مشترک که امر واحد است پس علت مستقله واحد باشد مگر
واحد و چون علل مترتب شوند باین طریق که علتی معلول علتی
دیگر بود همچنین علتی را که بعد از و علتی دیگر در آن سلسله بود بعیده

و علت اخیره را که مباشر معلول اخیر ست قریبه و هرچه در
ما بین بعیده و قریبه بود متوسطه گویند و متوسطه متعدد
تواند بود و ترتب علل الی غیر النهایه را تسلسل گویند و اگر
علیت متراجع شود دور نامند پس اگر از مرتبه دوم
برگردد دور مصرح و اگر از بالاتر برگردد دور مضمر گویند
و دور و تسلسل با بقای علما باطلست اما دور بسبب انکه مستلزم
تقدم شی ست بر نفس خود که بدیهی البطلانست و اما تسلسل بر
بطلانش دلایل بسیار ست و از ان جمله دو دلیل که اظهر و اشهر
ست ذکر کنیم اول برهان تطبیق و آن جاریست بر امتناع عدم
تناهی مفضلات مترتبه مجتمعه در وجود و متصلات قاره
و تقریرش انست که گوئیم اگر ترتب علل مثلا الی غیر النهایه
جایز باشد سلسله بهم رسد مشتمل بر اجزاء غیر متناهی که
هر یک از ان اجزای غیر جزء اخیر هم علت باشد و هم
معلول اما معلول نظر بجزء فوق و اما علت نظر بجزء تحت
پس آن سلسله نزد العقیقه منحل شود بدو سلسله یکی تمام علل و دیگری

تمام

تمام معلولات و این هر دو سلسله اگرچه بالذات واضحند اما
بحسب اعتبار عقل دور یا تسلسل باشند که در نظر
عقل صدا باشند از هم و عدد احاد یکی از ان دو سلسله
که سلسله معلولات باشد افزون بود از عدد احاد سلسله
دیگر که سلسله علل است بواحدی که آن معلول اخیرست
چه او معلولست و علت نیست و ما را میرسد که فرض
کنیم تطبیق جزء اول از سلسله علل را بجزء اول از سلسله
معلولات بلکه حاجت بفرض تطبیق نیست چه جزء اول سلسله
علل بازای جزء اول از سلسله معلولات و در برابر
اوست چه آن علیت بازاء این معلولیتست و جزء دوم
بازای جزء دوم و همچنین پیش خواه فرض کنیم تطبیق را
خواه نه که انطباق واقعست بحکم عقل پس اگر هر دو
سلسله در طرف دیگر غیر متناهی باشند و سلسله
معلولات در ان طرف منتهی نشود بلکه همیشه علتی
معلول نیستی باشد لازم آید که عدد احاد سلسله معلولات
کمتر آید بود مساوی باشد با عدد احاد سلسله علل

که ناقص بود و تساوی زاید و ناقص بدیهی البطلان است
پس واجب است انتهای سلسله معلولات و چون چنین
شد سلسله معلولات لازم آید انتهای سلسله علل نیز
چه زیادتی سلسله معلولات بر سلسله علل بنود مگر بواحد
و زاید بر متناهی بواحدی و یا بجمله بقدری متناهی بالضرورة
متناهی است و اجزای این برهان در متصلات بوجهی
ظاهرتر است و طریقش آنست که گوییم اگر خطی متناهی
غیر متناهی باشد خواه از هر دو طرف و خواه از
یکطرف اگر از یکطرف غیر متناهی باشد بکمیتی است
از مبدء خط الی غیر النهایه اعتبار کنیم خطی و بکمیتی دیگر
بعد از مبدء بقدر زاعی مثلاً اعتبار کنیم الی غیر النهایه
خطی و اگر از هر دو طرف غیر متناهی بود نقطه بر هر موضعی
از آن خط که خواهیم فرض کنیم و از آن نقطه الی غیر النهایه
خطی اعتبار کنیم و از نقطه دیگر بعد از نقطه اول اعتبار
کنیم خطی دیگر و بر بعد خط دویم چون جزو خط اول
مغایر او باشد مغایرتی جزو راست نظر بکل و بعد از آن

دیگر

تطبیق کنیم

تطبیق کنیم طرف خطین را سر لا محاله خط اول متناهی شود
والا تساوی زاید و ناقص لازم آید و خط دوم نیز متناهی
شود چه زاید بر متناهی بقدر متناهی بالضروره متناهی است
و از تقریر این برهان ظاهر شد که اجزای وی بوقوعت
بین که اجزای سلسله و همچنین اجزاء فرضیه متصل همه مجتمع
باشند باهم در وجود پس اجزای این برهان در مثل
سلسله معدات و زمان در حرکت متصور نیست دوم
برهان تضایف و آن جاریست در هر چه اجزای وی
بالفعل موجود بود و متصف باشد بوصفین متضایفین چون
علیت و معلولیت و سابقیت و مسبوقیت و مانند آن
پس در متصلات جاری نتواند شد و تقریرش آنست
که گوییم هر یک از اجزاء سلسله علل مثلاً غیر از معلول
اخیر متصفست بعلیتی و معلولیتی معاً و معلول اخیر متصفست
بمعلولیت تنها و علیت و معلولیت متضایفاند و متضایفان
متکافیاند در وجود یعنی بازای هر چه از احد المتضایفین

موجود باشد و حیثیت موجود بودن مضایف دیگر
تیز در هر خود سلسله مفروضه علیتی با معلولیتی موجود
ست بخلاف معلول اخیر که در و معلولیت موجود است
بدون علیت پس اگر سلسله متهی نشود در طرف دیگر
بعلتی که متصف معلولیت نباشد و علیت آن علت باز ای
معلولیت معلول اخیر بود لازم آید که بازای معلولیت
معلول اخیر که فردی از احد المتضایفین است فردی از علیت
که مضایف دیگرست موجود نباشد و این محالست
و توقف اجرای این برهان تیز بر ترتب و اجتماع در
وجود ظاهرست و همچنین جمع براهین ابطال تسلسل اعم
متهی مشروطست باین سه دو شرط تردد کما اما اجتماع
در وجود بسبب اگر بدون اجتماع اجزاء سلسله معدومات
باشند و فسادی که بسبب اتصاف بعدم متهی بر اشیا
راه یابد فرع آنست که صفت عدم متهی عارض ایشان
باشد و عروض بمعنی فرع آنست آنها تحققی باشد یا در

خارج

خارج و یا در ذهن و تحقق در خارج با غرض منتفی است و تحقق
ذهنی موقوفست بر اعتبار ذهن و ذهن از اعتبار
غیر متناهی عاجزست از اینجاست که متفقند که تسلسل در
اعتباریات جایز است بسبب آنکه اعتباریات منقطع
شود بانقطاع اعتبار و اما ترتب بسبب آنکه عروض عدم
متهی در منفصلات فرع عروض عدد است و عروض عدد
فرع تعین احاد بحیث مفروضیت مراتب عدد و تعین آحاد
فرع ترتب مثلا عروض عشریت بر احاد معینه فرع آنست
که بعضی از ان احاد متعین باشد برای عروض واحدیت
و بعضی برای عروض اثنینیت و بعضی برای عروض ثالثیت
و همچنین پس اگر ترتبی نباشد در واقع میان آن احاد
و یا ترتبی در ان احاد اعتبار کنم معروض عدد عشره تواند
شد و الا بالفعل عشره نخواهد بود بلکه از شانش خواهد بود.
که اگر اعتبار ترتبی در ان احاد کنند بالفعل عشره گردد
و بدون اعتبار ترتب عشره بالقوه خواهد بود نه بالفعل

موجود حیثیت

پس آحاد غیر متناهی مادام که غیر ترتب باشد غیر متناهی
بالفعل نمیتواند بود و باعتبار ترتب نیز اگر کشد الی غیر النهایه
اعتبار شوان کرد بسبب انقطاع اعتبار پس غیر متناهی بالقوه
نیز نخواهد بود و چون معروض عدم تناهی اصلا نباشد فساد
عدم تناهی در وراه نتواند یافت و از آنچه گفتیم ظاهر
شد فساد ظن جماعتی که گمان برده اند صحت اجرا در ابطال
تسلسل را در غیر متناهی غیر مترتب بتوهم این
که عدد عارض آن شود و بسبب عروض عدد ترتبی که
در عدد است دران بهم رسد و جمهور متکلمین مطلق غیر
متناهی را ممتنع دانسته لیکن دلیلی وفا باثبات
آن نکرده فصل ششم از باب اول از مقاله دویم
در حدوث عالم و ذکر سبب احتیاج عالم بصانع بدانکه
جمیع عقلای عالم از ملتیین و غیرهم متفقند در حدوث
عالم یعنی جمیع ماسوی الله تعالی بمعنی مسبوقیت بعدم
و اختلافی نیست و خلافی که هست در نیست که عدم سابق

عدم

عدم ذاتیست یا زمانی حکما برانند که عدم ذاتیست و متکلمین
بران که عدم زمانی و کلمات انبیا علیهم السلام و حکمای اقدمین
مطلقست در حدوث بی تعیین و تخصیص بذاتی یا زمانی
حتی اینکه بعضی گمان برده اند که قول بقدم عالم از زمان
ارسطو ناشی شده و پیش از و نبوده و سببش آنست
که چون قدما اطلاق حدوث بر عالم میکرده اند و مراد
ایشان حدوث ذاتی بوده و مردم حدوث زمانی
تصور میکرده اند ارسطو تصریح بقدم زمانی کرده بواسطه
اظهار مراد قدما و بعضی را بعضی از قلت تامل در دواعی
حکمت حمل بر مخالفت ارسطو نموده اند باستناد آن خود
از حکمای اقدمین و صواب نه اینست و جمیع مخالفتهای
ارسطو با اقدمین از همین قبیل است چنانکه بعضی از انها را
شیخ ابو نصر فارابی در جمع بین الرایین بیان نموده
و در احادیث ائمه معصومین صلوات الله علیهم اجمعین
تصریحی باحدالوجهین نیست بلکه مفهوم از آن همینست که

طاهر ۱ همگی در نفی نامحدودی بود و دلیل بر امتناع ایجاد از ازل نداشتند

سبب احتیاج بصانع باشد و بس غایتش علمای متکلمین از
قدما و متاخرین متفقند در حدوث زمانی و نفی قدم زمانی
دکاه باشد که دعوی اجماع تیز کنند بر حدوث زمانی
اما اثبات این اجماع مشکل و اجماعی که محقق بر مطلق حدوث
بی تقیید بذاتی یا زمانی و دلایل عقلیه که در این باب ایراد
نموده اند بغایت ضعیفست و حکمای متاخرین بجدند در قدم
زمانی و شبه ایشان درین باب خالی از قوتی نیست
و تحقیق آنکه بعد از ایمان بمعنی حدوثی که سبب احتیاجی عالم
بصانعست مشاجره و منازعه بین الطرفین مدخلیتی در دین
ندارد و زیاده بمعنی بران مترتب نیست بلی منازعه درین مسئله
از دو وجه گنجایش دارد یکی آنکه سبب محوج بصانع
حدوث ذاتیست یا زمانی و دیگری آنکه ممتد از زمان
در جانب ماضی متناهی است یا غیر متناهی دقتی در محل نزاع
اول آنست که حدوث ذاتی که لازم معنی امکانست در
سببیت احتیاج بصانع مستقل و کافیست چه رجحان احد

طرفی

طرفی ممکن با مومکن محتاجست بمرجح چنانکه بیان کرده شد
و چون متکلمین امکان و حدوث ذاتی را کافی در اثبات
احتیاج عالم بصانع ندانستند بلکه حدوث زمانی را نهایا
بضمّ امکان علت احتیاج دانستند لهذا متصدی اثبات
حدوث زمانی شده اند بدلایل عقلیه که از عهده اتمام
آنها بدر نشده اند آمدم کار بر ایشان بغایت مشکل شده
و دعوی اجماع نیز بر تقدیر صحت مفید مطلوب نیست
چه اثبات صانع موقوف علیه اثبات نبوتست که موقوف
علیه صحت اجماعست بسبب آنکه اجماع از ادله سمعیه است
که موقوفست بثبوت نبوت و با وجود این بر اجماع
وارد آید که اثبات صانع واجب الوجود نشده است
که چه هرگاه سبب احتیاج بمؤثر حدوث زمانی باشد
و امکان تواند بود که سلسله علل حادثات منتهی
شود بممکن الوجودی که قدم زمانی باشد و چون امکان
منتهای موجب حاجت بعلت نیست دور لازم آید و نه تسلسل

و در محل استدلال ترا ع دویم حق شانی استداد
زمانست باجماع ملیین وانعقاد این اجماع ظاهر المحض است
و بمعنی مستلزم حدوث زمانی اعنی مسبوقیت عالم بعدم
زمانی نیست بلکه حق انهای استداد زمانست بعدم
مطلق زیعدم مقدر که مراد متکلمین از عدم زمانی همانست
واز آزمان موهوم باشد چه این زمان موهوم اگر
منشا اشراع مقدار اختراعی محض خواهد بود واگر دارد
غیر ذات باری تعالی باید باشد چه وجود باری منزه
از انست که منشا اشراع مقدار تواند بود بالضروره
واگر غیر ذات باری باشد قدم چیزی از عالم لازم
آید واین مناقض مطلوب ایشانست بلکه حق انست
که عدمی که استداد زمان منتهی باوست مانند عدمیست
که استداد مقدار عالم جسمانی منتهی باوست چنانکه ورای
سطح محدب فلک اعظم مقدر نیست بل لا خلاء ولا ملاء همچنین ماورای استداد زمان مقدر نتواند بود

و متکلمین

و متکلمین اگر در حدوث زمانی عالم باین مقدار اکتفا نمایند
شک نیست در صحتش و دلیل برین اجماع است میتواند
بود نه دلایلی که خود بتحتم اجرای آن شده اند و
غایت سعی عقول در مطلب بصحح امکان همینی است
چنانکه بیان کردیم چه انعقاد اجماع بر خلاف ممکن
مقدور نیست واگر غرض ایشان اثبات سبق عدم
مقدر باشد چنانکه ظاهر بلکه صریح اقاویل ایشانست
لا محاله همینی عقلا ممتنعست و دعوی انعقاد اجماع بر
مطلب غیر مسموع وغرض حکما تیز از ادله قدم زمانی
اگر مناقضه این دعوی متکلمان است شک نیست در صحت
آن واگر غرض اثبات عدم شانی استداد زمانست
ادله ایشان مدخولست و من توفیق الله تعالی از عهده
تزییف آنها در سوانحات خود بیرون آمده ام و
چون ذکر ادله طرفین وبیان ضعف و مدخولیت
آنها موجب اطناب عظیمست وغرضی تیز متعلق بآن نیست

لهذا اعلی آن مراتب نموده بهمین قدر که موجب ابتدای
متبعان کلمات جانبین بکشف امر میتوانند شد اقتصار کرد
والله ولی الهدایة والعصمة **فصل هفتم از باب اول**
از مقالهٔ دوم در اثبات واجب الوجود بدانکه مقصد اقصی
ومطلب اسنی از علم کلام وحکمت بلکه ثمره هر علمی ونتیجه
هر معرفتی شناخت واجب الوجود است ومبنای همه خیرات
واصل واساس جمله سعادات بر یقین بودن بوجود
مبدائی وصانعی که ابتدأ امر وجودی وفیضان هر موجودی
از جناب کبریای او بود ورجوع هر ذره وبازگشت
هر قطره بدریای رحمت بی پایان او باشد واین
معرفت ویقین حاصل نتواند شد مگر بنظر عقل و
اعمال فکر در حقایق اشیاء وراه یافتن بتواطی موجودات
وسیر کردن از خطه محسوسات بعالم معقولات
ونقل نمودن از منزل ادنای الفاظ ومسموعات
بمحل ارفع اعلای معانی ومفهومات وچشم آشنا شدن

بمشاهده

مشاهده نحوی دیگر از وجود ونوعی دیگر از هستی بود
که نه ماند این وجود محتاج بود بمکان وزمان
ومادة وموضوع وبتالیف وترکیب وعوارض ولوازم
وحرکات واوضاع بلکه وجودی بود مجرد ومستغنی باشد
ستره ومقدس از حاجت ونقص وآشفتگی شدن
بچنین عالم شریف وخطه رفیع منیف کار این چشم
جسمانی نیست بلکه بعد از ارتحال ازین مرحل محسوس
که دار غربتی بود نسبت بمنزل معقول که دیار کلی کشش
است واقامت مستقیمی دران مقام کشوده شود
چشمی دیگر روحانی بان چشم مشاهده ان نحو از
وجود وهستی تواند نمود وحق تعالی بفضل وکرم خود
روزنی از ان عالم بدین عالم کشوده ونمونه از ان
نحو وجود در بنیاد نموده وآن روزنه ونمونه وجود نفس
ناطقه انسانیست که اگر کسی خود را به بیند در حقیقت آن
نحو وجود را دیده باشد که من عرف نفسه فقد عرف ربه

وبباید دانست که چنانکه عاقل از خاصیتی که در انسان
بیند داند که جوانرسان نه از جنس جوا ر این عالم
جسمانیست و آن خاصیت فهمیدن مفهومات کلیه و
معانی مجرده است همچنین در واجب الوجود خاصیتی است
که با آن خاصیت توان دانست که وجود مقدس او نه از
نحو وجود موجودات عالم امکانیست و آن خاصیت
محتاج بودن همه است باو و مستغنی بودن او از همه
که لوازم وجوب وجود است و لهذا حکمای الهیین و
سایر علماء محققین بحث اثبات صانع بعنوان وجوب
وجود کرده اند یعنی اثبات واجب الوجود کرده اند
و بعد ازان از خاصیت وجوب وجود بی بخصوصیت
نحو جلال و سایر صفات کمالش برده و طریق اثبات
واجب الوجود حاجت و اضطرار وجود ممکنست که محتاج
باثبات نیست بعلتی و مرجحی و وجوب انقطاع سلسله
حاجت پس عمده در اثبات واجب دانستن احوال ممکنست

دشناخص

دشناخص خاصیت وجود ممکنی که محتاج بودن اوست
بمرجح و اشباع ترجح وجود بفیض و طلبان او قوت ذاتیه
و اشباع ذهاب سلسله حاجت الی غیر النهایه که تسلسل
عبارتست ازو و اشباع حصول وجود بر سبیل دور
و جمیع این مقدمات بیرا هین قطعیه در فصول سابقه
دانسته شد و بعد از حصول علم قطعی بمقدمات مذکوره
حصول علم بوجوب وجود واجب الوجودی که
سلسله علیت و مقطع مادهٔ حاجت باشد واجب
شود و تکلف نتواند کرد و ترتیب مقدمات مذکوره
و تقریر برهان وجود واجب الوجود بقوانین و
شرایط معتبره در انتاج چنانست که گوئیم شک نیست
در وجود ممکن الوجودی و وجود ممکنی محتاجست بمرجحی
و علتی که موجود باشد در وقت وجود او و آن علت
نیز اگر ممکن الوجود باشد محتاج خواهد بود بعلتی دیگر
و علت این علت اگر ممکنی اول باشد دور صریح لازم

آید و اگر ممکن ثانی نقل کلام در علت آن کنیم و در سر مرتبه
اگر علیت رجوع کند دور صریح یا مضمر لازم آید و اگر در هیچ
مرتبه رجوع نکند بلکه علیت از سر مرتبه منتقل بمرتبه دیگر
شود الی غیر النهایه تسلسل لازم آید و امتناع دور و تسلسل
بیرهان قطعی ثابت شد پس واجب باشد انقطاع سلسله علت
و انتهای حاجت بوجود علتی واجب الوجود که وجودش عین ذات
خود باشد و محتاج بعلتی و مرجحی نباشد و هو المطلوب و چون
وجود واجب الوجود ثابت شد وجوب وجود را خاصیت انتهاست
و آن خاصیتها لامحاله در او متحقق شد و آن خاصیتها بیان
کرده شد و چون آن خاصیتها همه در وجود او باشد باید
که واجب الوجودی که ثابت شد وجودا محتاج نباشد
بغیر خود پس باید مجرد باشد از ماده و موضوع و زمان
و مکان و محل و حال و بالجمله از هر چه مستلزم افتقار و احتیاج
بغیر بود و باید که بسیط الحقیقه باشد که ترکیب بوجهی
از وجوه در او نبود و باید که وجودش در خارج عین حقیقتش

بود

بود و ماهیتش در ذهن عین وجودش بود بطریقی که دانسته
شد پس باید که او را شریکی و نظیری نبود نه در وجود
نه در تحقیق و او را ضدی و کفوی نبود چه ضد مستلزم
مجانست باشد و ترکیب لازم آید و کفو مستلزم معلولیت
بود چنانکه دانسته شد و افتقار لازم آید و چون در او ترکیب
نبود پس او را جنسی و فصلی نباشد و چون او را ماده
نباشد که مستلزم احتیاج است پس صورت نباشد و جسم
نبود و چون جسم نباشد ذو مقدار نباشد چه مقدار
از خواص جسمیت و چون مقدار نبود قابل تجزیه و تقسیم
نباشد و چون علم بوجود واجب الوجود و بعضی خواص وجود
وجود با توابع و لوازم آن حاصل شد معرفت واجب
الوجود بصفات سلبیه که آنها را صفات جلال نیز
گویند حاصل شد و آنچه باقی ماند معرفت صفات
ثبوتیه است که آنها صفات جمال و صفات کمال نیز گویند

باب دوم از مقاله دوم در صفات واجب الوجود

و در این چند فصل است **فصل اوّل** در بیان صفات سلبیّه و ثبوتیّه و معنی اسم و صفت و فرق میان صفت و اسم

اشاره شد باینکه واجب الوجود را دو گونه صفاتست

صفات سلبیّه یعنی صفتی چند که ممتنع است اتصاف واجب تعالی بآنها

و واجبست نفی و سلب آنها از واجب الوجود و صفات

ثبوتیّه یعنی صفتی چند که واجبست اتصاف واجب تعالا بآنها

اما صفات سلبیّه راجع شود بتجرّد و تنزّه واجب تعالی از آنها

اتصاف او مستلزم وجوب وجود که عین حقیقت اوست چه خواص

وجوب وجود مستلزم نفی آنهاست و همه آنها دانسته شد

بغیر از جوهریت و آن نیز لازم آید از آنکه دانسته شد

که وجود واجب تعالی عین ذات اوست و او را ماهیتی نیست

بغیر از وجود و تر دیکتر جوهر ماهیتی است که هرگاه موجود

شود در موضوع نباشد و جوهر را جنس ما تحت خود

داشت پس جوهر بمعنی بر واجب تعالی اطلاق نتوان کرد

از وجهت اما متکلمان چون در تعریف جوهر مهیت را

اعتبار

کو سلب در مفهوم آنها معتبر است نسبت

باموری ؎

از هر چه لایق بجلال او نیست چون جوهر

و جسمیّه و مادیّه و ترکیب و ترکیب و کیفو

و ضدّ و مانند آن و دلیل بر تنزّه واجب

تعالی ؎

۱۰۵

اعتبار نکنند بلکه جوهر را موجود لا فی الموضوع دانند

خواه ذو ماهیت باشد و خواه نه پس اطلاق جوهر بر واجب

تعالی نزد ایشان عقلا ممتنع نیست لیکن چون ایهام

نقیضی است یعنی موهوم است باذن شارع و در شرع

اطلاق جوهر بر واجب تعالی وارد نشده پس شرعا

ممتنع باشد و ما چون میان خواص واجب الوجود تر

کردیم و ان مستلزم نفی صفات سلبیّه است و بعد از ان اشاره

بتفریع صفات سلبیّه بر خواص واجب تیز کردیم پس اینجا

حاجت بتجدید بیان نیست بلکه غرض ما در ین باب تصور

ذکر صفات ثبوتیّه بدانکه در موجودات خارجی هر چه

جوهر و قایم بنفس خود است آنرا ذات گویند و هر چه

عرض و قایم بغیر است آنرا صفت خوانند و هر لفظی که دلالت

کند بر ذات بی اعتبار صفتی از صفات آنرا اسم گویند

چون رجل و زید و هر لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار

اتصافش بصفتی از صفات آنرا صفت گویند چون

قایم وضارب واحمر وابیض پس ذات وصفت مقابل همند در معانی
ومفهومات واسم وصفت مقابل همند در الفاظ وعبارات
ودر باره واجب تعالا لفظی که دلالت کند بر ذات باعتبار
صفت اعنی لفظی را که باصطلاح سابق در باره دیگران صفت
مقابل اسم میکشید در باره واجب تعالا از اسم خوانند
چون عالم وقادر ومرید ومانند آن پس الفاظ علم وقدرت
وارادت ومشیت وحیوة ومانند آنها صفات الله
باشند والفاظ عالم وقادر ومرید وشائی وحی ومانند
آنها اسماء الله پس آنچه اسماءست در واجب صفات ماشد
در غیر واجب لیکن فرقیست میان اسم در واجب وصفت
در غیر واجب وآن فرقی آنست که ذات در مفهوم صفت
در غیر واجب بطریق ابهام واجمال معتبرست نه بر سبیل
تعیین وتفصیل مثلا مفهوم قایم ذات ماءست که ماخوذ
باشد باصفت قیام وتقریر خارجی مفهوم شود که
آن ذات مثلا ذات زیدست ودر مفهوم اسم در واجب

ذات

ذات معین معتبرست مثلا معتبر در مفهوم عالم که از اسماء
الله باشد ذات معینی است آن ذات واجب الوجود
باشد ماخوذ باصفت علم وهمچنین قادر وحی ومانند آن
ودور نیست وجود این فرق باعث مغایرت در تسمیه
شده باشد ودر میان اسماء الله اسمیست که بجای
علم است در غیر واجب وآن لفظ الله است که موضوع
برای ذات واجب الوجود مستجمع جمیع صفات کمال وما
گفتیم این اسم بجای علمست وگفتیم که علمست بسبب آنکه
معتبر در مفهوم علم اسمی ذات معین است بی اعتبار صفتی از
صفات ودر اسم الله معتبر ذات معین است باعتبار
جمیع صفات پس فرق میان اسم الله وسایر
اعلام اعتبار صفتست وعدم اعتبار صفت وفرق میان
اسم الله وسایر اسماء الله اعتبار جمیع صفات یا اعتبار
بعضی از صفات پس فی الحقیقه سایر اسماء الله نسبت بهم
تفصیل اسم الله پس اسم الله اعظم اسماء الله باشد فصل

دویم از باب دویم از مقاله دویم

در عینیت صفات واجب تعالی بدانکه مذهب جمیع حکما و معتزله
از متکلمین و امامیه باجمعهم و ثابت و محض در کلمات
احادیث امیرالمؤمنین و سایر ائمه معصومین صلوات الله علیه
وعلیهم اجمعین آنست که در واجب تعالی صفت مقابل ذات
یعنی عرضی و معنیی که قایم باشد بذات واجب تعالی و ذات
واجب تعالی موضوع و محل آن باشد متحقق نیست بلکه صفات
واجب تعالی عین ذات اوست چنانکه وجود عین ذات
اوست باین معنی که کاری که در غیر واجب تعالی از ذات
غیر باعتبار قیام صفت بآن ذات ناشی شود در واجب
تعالی از ذات مجرد بی قیام صفتی باو ناشی شود مثلا انکشاف
و تمیز اشیا از ذات زید باعتبار قایم بودن صفت
علم باو حاصل شود و تا صفت علم قایم بذات زید نشود
انکشاف و تمیز از و نیاید بخلاف واجب تعالی که انکشاف
و تمیز اشیا از ذات بذاتها آید و در انکشاف و تمیز

محتاج

محتاج نیست که صفت علم قایم بذات او باشد و همچنین در سایر
صفات پس لفظ علم در واجب عبارت باشد از ذات
واجب باعتبار ترتب اثر صفت علم بر و لفظ عالم در
لغت عبارتست از ذاتی که ثابت باشد مفهوم علم برای
او و ثبوت مفهوم علم برای شی اعم است از آن که صفت علم
قایم باشد بذات او یا ذات او عین علم باشد یعنی ذات
او ذاتی بود که اثر علم مترتب بود بر و چه صفت علم است
که اثر علم بر و مترتب شود خواه صفتی باشد قایم بذات
و خواه نفس ذات شی اگر کسی گوید که لفظ مشق در لغت
موضوعست برای ذاتی که قایم باشد مبدا اشتقاق تا
جواب گوییم اولا که لانسلم که لفظ مشق موضوع باشد
برای معنی مذکور بلکه موضوعست برای ذاتی که ثابت
باشد مفهوم مبدا اشتقاق برای او اعم از آنکه ثبوت
مفهوم مبدا باعتبار قیام مبدا باشد یا باعتبار ترتب
اثر مبدا و بتقدیر تسلیم گوییم که وضع لغت برای تفاهم

اهل عرفت وعلوم الهیه وهمچنین سایر علوم عقلیه مستفاد از
موضوعات لغوی ومتفاهم اهل عرف نیست بل کر مستفاد
از براهین عقلیه است وچون حکم عقلی از جهت برهان
ثابت شد در اطلاق لفظ مناسبتی وتجوزی کافی تواند بود
خانچه در اطلاق لفظ موجود بر واجب تعالی چه قیام وجود
کر مبدا اشتقاق اوست ممتنع بر ذات واجب چانکه
دانسته شد وبرهان بر عینیت صفات در واجب الوجود
چند چیزست اول انکه اکر صفات واجب زاید باشد
بر ذات وقایم بذات واجب خواه مستند بذات واجب
باشد وخواه مستند بغیر کر بالضروره متاخر خواهد بود
از ذات واجب ودر واجب در مرتبه ذات کر مقدمست
بر صفات خالی خواهد بود از صفات ودر ان مرتبه
ذات کر مقدمست بر صفات خالی خواهد بود از صفات
ودر ان مرتبه مقدمه کر صفات هنوز موجود نیست
امکان صفات خواهد بود یعنی کر مرتبه ظرف امکان

صفات

صفات باشد ولازم آید کر واجب الوجود در مرتبه
ذات مشتمل باشد بر جهت امکان وحال واجب الوجود
بالذات واجب الوجود است من جمیع الجهات والا
لازم آید کر مرکب باشد از جهتی وجوب وامکان چه
بالضروره جهت وجوب وامکان مردو از جهت واحده شوائند
بود برهان دیکر وجود واجبی اکمل انحاء وجودیست
بالضروره وجود مصدر آثار است وهریک از وجودات
ناقصه امکانیه در صدور آثار محتاج است بصفت کر
بواسطه هر صفتی نوعی از آثار از و صادر کردد پس اصناف
بصفت در صدور آثار نقصیست در وجود پس وجودی
کر مستغنی باشد از صفت اکمل انحاء وجودات باشد
پس برهان بهیات شکل اول منعقد کردد بانطریق
وجود واجبی اکمل انحاء وجودیست واکمل انحاء وجود
مستغنیست از صفت پس وجود واجب مستغنی باشد از
صفت برهان دیکر اکر صفات کمالیه واجب زاید باشند

متاخر از ذات واجب لازم آید که واجب در ان مرتبه
مستقدمه خالی باشد از صفات کمال و خلو از صفات
کمال لامحاله نقص باشد پس ذات واجب العیاذ بالله
در ان مرتبه مستقل باشد بعض **دلیل دیگر** اگر
صفات واجب مثل علم و قدرت و ارادت زاید باشند
بر ذات واجب لامحاله معلول واجب باشند و صدور آنها
از ذات واجب بوساطت یعنی صفات تواند بود
الا لقدم شی بعض لازم آید و بوساطت صفات اگر
مثل آن صفات نیز تواند بود والا تسلسل لازم آید بلکه
باید بی وساطت صفات باشد پس ذات واجب نظر
بصفات خود فاعل موجب باشد و فعل فاعل موجب بر
سبیل اضطرار باشد و فعل اضطراری بالضرورة بعض
بود و بعض بر واجب الوجود روا نبود **برهان دیگر** اگر
ذات واجب محل صفات خود باشد قابل آن صفات
بود و لامحاله فاعل آن نیز بود چه استناد صفات قابل

غیر

مختص بکتب بنا نه مسجد اعظم - قم ۲

غیر واجب روا نبود پس لازم آید که ذات واحد من جمیع
الجهات هم فاعل باشد و هم قابل و هو باطل ثابت شد
دلیل دیگر بر بطلان متکلمین صفات زاید یا حادث
باشند و یا قدیم بنا بر اول محل حوادث شود و بنا بر ثانی
تعدد قدما لازم آید و هر دو ممتنع باشد و مذهب اشاعره
زیادتی صفاتست بر ذات واجب و معتزله بر ایشان
اولا تعدد قدما لازم آرند و ایشان در جواب گویند
که ممتنع ذوات قدیمه است نه صفات قدیمه و ثانیا بر ایشان
شرک لازم آورند چه شریک باری عبارت از قدیمی
است که وجودش از خود باشد نه از غیر و صفت قدیمی
در متکلمین وجودش از خود باشد چه قدم را نسبتی
معلولیت دانند و ایشان در جواب گاه گویند که شریک
باری ذاتیست که قدیم باشد و صفت ذات نتواند
بود و گاه گویند شریک غیری را گویند که مشارک
باشد صفات واجب غیر واجبیت اگرچه عین ذات

وگویند صفات الواجب لا هو ولا غیره وتو بیرا ہین مذکوره
از امثال این کف وشنده فارغ میتوانی بود واشاعره
بر مانفی صفات لازم آرند وگویند فرقی نیست میان
عینیت صفت وعدم صفت پس لازم آید که واجب خالی
از صفات کمال باشد وخلو از صفت کمال نقص باشد
وجوابش آنست که خلو از صفت کمال وقتی لازم آید که
آثار صفت منفی باشد اما با ترتب آثار صفت خلو
از صفت لا نسلم که نقص شد بلکه در غایت ظهور است
که ترتب اثر صفت بر ذات با عدم حاجت بصفت
اکملست از ترتب اثر با وجود صفت وحال انکه ما
قایل بعدم صفت مطلقا مفهوما ومصداقا نیستیم بلکه
قایلیم بتحقق مفهوم صفت ولا نسلم که در تحقق مفهوم صفت
مصداق مغایر ذات لازم باشد بلکه تحقق مفهوم را
لابد است مصداقی اعم ازین که مغایر ذات باشد
چنانکه در ما یا عین ذات باشد چنانکه در واجب

فصل

فصل سیوم از باب دویم از مقاله دویم

در تقسیم صفات بثوتیه واشاره بآن که کدام قسمست
که عین ذات در واجب تعالی باید دانست که صفت
ثبوتی بر سه گونه است حقیقیه محضه مثل حیوة واضافیه
محضه مثل خالقیت ورازقیت وحقیقیه ذات الاضافه
مثل عالمیت وقادریت حقیقیه محضه آنست که اضافه در
مفهومش معتبر نباشد وعارض او نیز نشود وبالجمله تحقق
صفت در ترتب اثر بهیچکدام موقوف نباشد بتحقق
چیزی دیگر که مضایف صفت باشد واضافه محضه
آنست که مفهومش مفهومی باشد اضافی وبالجمله بتحقق
صفت وترتب اثر بر و موقوف باشند[۷] وحقیقیه
ذات الاضافه آنست که اضافه در مفهومش معتبر نبود اما
عارض او شود وبالجمله بتحققش موقوف نباشد وترتب
اثر موقوف باشد مثل عالمیت بودن شی است بحیثیتی
که اگر دانستی باشد بداند پس تواند بود که عالم موجود باشد

[۷] بتحقق چیزی بگر که مضایف صفت باشد صح

ومعلوم موجود باشد پس لو دان بحشیت مذکوره مستلزم وجود
چیزی که مضایف او باشد نیست وچون معلوم موجود
شود اضافه لامحاله محقق شود میان عالم ومعلوم و این
که گفتیم مکلاف را رزقیت است مثلا چه تا مرزوق نباشد
رازقیت محقق نشود اگر سوال کنند که رازقیت نیز
بودن شی است بحشیتی که اگر مرزوق محقق شود در وجودش
دهد پس فرق چیست میان او وعالمیت جواب گوییم
که این مفهومات را مرجعی نیست غیر از عرف و تعارف
نیست که اطلاق را کی کنند مگر بر کسی رزق از و محقق
شده باشد همچنانکه متعارف نیست که اطلاق نخی وجواد
کنند مگر بشخصی که سخا وجود از و بعمل آمده باشد بخلاف
عالمیت چه هر که از شانش علم باشد باعتبار که بفعل آید
علم او موقوف بهیچ خبری نباشد مگر بتحقق معلوم در طرف
او را عالم گویند مثلا کسی را که مشکلی در علم نحو باشد گویند
عالم بحل این اشکال فلان نحوست وحال انکه صورت

ان اشکال

ان اشکال دادر ذهن آنچنانی در نیامده باشد چه جای
فحش وشاهد ان که گفتیم بنا مست چه لامحاله بنا کوبند
کسی را که بصر صحیح داشته باشد اگرچه هیچ مبصری پیش
او حاضر نباشد وسر این فرق که بیان کردیم آنست
که مثل رازقیت وسخا وجود صفات فعل باشند وصفت
فعل آنست که اغلب از مباشرت وتمرن کارها بهم
رسد ودر سبیل ندرت اگر بعضی مثل از مباشرت
بحسب فطرت موجود باشد نیز وجود ظاهر ومعلوم نشود
مگر بمباشرت افعال بخلاف صفات حقیقیه که صفات
ذات باشند ونوعی دیگر از صفات فعل باشد که از
مبادی فعل ویا از توابع ولوازم فعل باشد مانند
ارادت وکراهت وشوق ونفرت وحدوث این
قسم نیز در وقت حدوث فعل باشد وچون این جمله
دانسته شد باید دانست انچه عینست در وجوب صفات
حقیقیه است علی الوجهین نه اضافه محضه چه مفهوم اضافی

عین ذات شوانند بود و حکما نیز در اصل اضافه نسبت که اخذ
از و مستلزم تعدد نیست بلکه اضافات بعد از کمال و تمامیت
ذات عارض شود و مخصص از حکما برانند که صفات اضافیه
واجب با کثرت مفهومات نسبت در خارج مگر عین اضافه واحده
که آن اضافه مبدأ نسبت نظر بجمیع اشیا و چنانکه ذات
واحده علمست باعتباری و قدرتست باعتباری و ارادهٔ
باعتباری و همچنین کذلک اضافه واحده که مبدئیت اشیاست
خالقیت باعتباری و رازقیت باعتباری و رحمتیست باعتبار
و رحمانیت باعتباری الی سایر الاضافات و اختلاف
نسبت مگر بحسب اعتبار و آن اضافه واحده و احدیت بحسب آفاق
و ازمان مختلفه تیرمن الازل الی الابد و اختلاف و تجدد آفاق
و ازمان موجب اختلاف و تجدد آن اضافه واحده نیست چه
نسبت ازمنه و اوقات و امکنه و اعداد نظر بذات مقدس
واجب نیست مگر نسبت واحده و فهم امعیتی اگرچه بغایت
دشوارست خصوصا متحققین در سجن زمان و حصار مکان از که سر

بجرد

بجرد از گریبان تعلق بر نیاورده باشند و مشاهده فضای واسع
لامکان و لازمان بچشم بصیرت ننموده اما مطابق واقعیت
و سودای برهان و مطابق مفهوم از احادیث و قرآن
دون امعانی دانسته شد شروع در اثبات بعضی از
صفات کمال که محتاج باثبات است و سرح مقاله و بیان کیفیت
آنها کرده خواهد شد **فصل چهارم از باب دوم**
از مقالهٔ دوم در بیان قدرت واجب تعالی و اراده
و اختیار بدانکه قدرت بمعنی قوت و توانائیست و
توانائی بر حالتی و صفتی اطلاق کنند که فاعل را نظر بفعل
و ترک مرد و باشد مثلا گویند که زید تواند که کتابت
کند بنا بر انکه تواند هم که نکند و نگویند مثلا که آتش تواند
بسوزاند بسبب انکه بسوزاند که نسوزاند پس قدرت امکان
صدور فعل و ترک باشد نظر بفاعل بطریق تساوی پس
رجحان احد هما لا محاله محتاج باشد بمرجحی که آنرا داعی گویند
یعنی باعث بر فعل یا ترک و باید که متصور فاعل باشد

فی الحقیقه ان بتصور و علم مرجح خواهد بود پس قدرت السبه تمکن
علم و شعور باشد و بهمین جهت اشود قدرت از امکان زیرا
که هر معلول را در مرتبه وجود علت می باشد و آن امکان
لامحاله مستلزم مساوی فعل و ترک است نظر بفاعل فعال
انکه آن تساوی را مطلقا قدرت گویند و همچنین هر فاعل
طبیعی که تاثیرش موقوف شود بوجود شرطی لیکن نسبت
که وجود و عدم مشروط با قطع نظر از وجود و عدم شرط
متساوی النسبه شد نظر بفاعل و ظاهر است که آن تساوی
قدرت نباشد بلکه قدرت تساوی است که مقارن شعور
فاعل باشد و مرجحی که لابد است ضم شدن او تا علت
فعل یا ترک تمام شود و میباید متعلق شعور شد و بعلم
شعور باو مرجح فعل یا ترک و متم فاعلیت فاعل گردد
پس مطلق مقارنت شعور در معنی قدرت نیست بلکه
والا باستی که حرکت ساقط از کنار بام حرکت اختیاری
بودی بلکه میباید شعور از مبادی فعل بود تا فعل

اختیاری

اختیاری باشد پس هرگاه شعور از مبادی فعل باشد اگر
از فاعل آن فعل صادر گردد که همان اختیاری خواهد بود و این
بود بیان معنی قدرت و قدرت بمعنی مقابل اضطرار و
ایجاب بود و قدرت را معنی دیگر است که بان معنی مقابل
عجز بود و آن قاصر نبودنست از افاده وجود یا از منع
وجود و بمعنی اعم است از معنی اول چه بمعنی در فاعل مضطر نیز
یافت شود و اما اراده حالتی بود که حاصل شود فاعل را
بعد از تصور منفعت یا مصلحتی که داعی عبارت از انست
بارتفاع موانع و آن حالت را عزم و اجماع نیز خوانند
و در اغلب تابع شوق بود و غیر شوق نبود بدلیل انکه گاه
باشد که اراده بود بدون شوق چنانکه در تناول دوای
تلخ نافع و گاه باشد که شوق باشد بدون اراده
چنانکه در تناول اشیاء محرمه و مضره مرتکبان و بیماران
را و چون اراده جازمه حاصل شد فعل واجب شود که اگر
واجب نشود و ممکن در مرتبه قدرت و امکان باقی باشد

موجود شواند شد بدلیلی که دانسته شد و زیان اگر تا
ممکن واجب نشود علت ممتنع باشد وجودش و این
واجب شدن فعل بسبب اراده منافی مقدوریتش نتواند
بنابراین اگر قدرت مقدم باشد بر اراده و منافاة نبود
میان وجوب بعدی و امکان قبلی پس صدور فعل از فاعل
مختار ممکن بود بنظر بقدرت و واجب شود بنظر باراده و اما
اختیار ترجیح دادن احد طرفین متساویین بود که مرفعل را
ثابت بنظر بقدرت بحصول اراده جایز نه شعله باین
طرف بر طرف دیگر و این ترجیح چون موقوفست بحصول
علم متعلق بوجه مصلحت دارد بقلع مفسده پس اگر علم
نظری باشد و حاصل نشده باشد احتیاج افتد
بزمانی که در و تامل و ملاحظه رود و بنظر و فکر ممکن شود پس
تراخی و فاصله زمانی حاصل شود میان ذات قادر از
حیثیت که قادر است و میان صدور فعل از و تراخی
و فاصله متفاوت بقدر تفاوت زمنه فکر و تامل

در حصول

در حصول علم و فعل لامحاله مسبوق شود بعدم زمانی و اگر
علم مذکور حاصل باشد در مرتبه قدرت و محتاج بتحصیل و زمان
تحصیل نباشد واجب نشود که ترجیح دفعة حاصل شود و وجود
فعل مترتب گردد بر و بدون تراخی و فاصله زمانی
این بود بیان مفهومات الفاظ ثلثه و اما دلیل بر آن
که واجب الوجود قادر مختار است نزد متکلمین که قائلند
بحدوث عالم بمعنی جمیع ماسواه و مسبوقیتش بعدم
زمانی آنست که اگر نه چنین بودی بلکه فاعل موجب بودی
در سبیل اضطرار و ایجاب فعل عالم از و صادر شدی بر
آنینه تخلف عالم از و و حدوث او در جزء معین از
زمان و هستی که وقت حدوث عالم باشد صورت نبستی

و الا ترجیح بلا مرجح بلکه ترجیح بلا مرجح لازم آمدی چه
مرجح ذات فاعل نشواند بود و اراده نیز بالفرض
نیست که مرجح تواند شد و امری دیگر خارج نیز نشواند
بود چه هرچه خارج فرض کنی از ذات فاعل داخل

عالم خواهد بود که مفروض صدورش اوست بجمیع اجزائه
پس واجب شد که فاعل مختار باشد و باراده ترجیح صدورش
در وقت معین کرده باشد و متعلق اراده لا محاله مصلحتی
خواهد بود که راجع شود بعالم نه بفاعل و نزد حکما دلیل بر قدرت
و اختیار واجب دو چیز تواند بود یکی آنکه فاعل بر سبیل
اختیار اشرف و اکملست از فاعل بر سبیل اضطرار بالبداهه
دوم آنکه بودن واجب تعالی بر اکمل انحاء فاعلیت
پس فاعل مختار باشد و باین دلیل اثبات جمیع صفات
کمال برای واجب تعالی کسته و عمده درین باب آنست
که هر گاه طرفین نقیض هر یک وجهی باشند که صحیح باشد
اتصاف موجود بما هو موجود با و مع ذلک یکطرف
اشرف از طرف دیگر بود عقل حکم کند که واجب الوجود
باید که متصف بطرف اشرف باشد مانند قادر بودن
مبصر و عالم و جاهل و متکلم و غیر متکلم و همچنین حیوة و
سمع و بصر بامقابلات انها دلیل دوم آنکه هر یک

از اجزاء

از اجزاء عالم از مجردات و مادیات و سمویات
و ارضیات شملست بر حکمتها و مصلحتها عظیم که راجع شود
بنظام عالم چنانچه حکما و محققین علما درین باب مجلدات
تصنیف کرده اند و مولفات پرداخته بوجهی که چون
عقل مطلع بر انها شود شک نکند در ان که فاعل و
صانع انها آنرا ایجاد نکرده انها را مگر بجهت آن مصلحتها
و حکمتها از روی کمال علم و دانش بان مصالح و حکم
پس علم قطعی حاصل شود با آن که صانع ترجیح وجود آن موجود
بر عدم نکرده مگر برای آن غایات و اگر نه آن غایات
بودی وجود و عدم هر دو نظر بذات صانع مساوی
بودی و مراد از قدرت و اختیار نیست مگر همین و از خصائص
آنچه مذکور شد دانسته شد که اراده در واجب تعالی نیست
مگر علم بمصلحت و همچنین کراهت نیست مگر علم بمفسده و علم
نیست مگر عین ذات چنانکه قدرت پس ذات مقدس او
تعالا باعتبار انکه وجود و عدم اشیاء نظر بادی است

عین قدرت باشد و باعتبار انکه منکشف شود با مصالح
و مفاسد اشیا عین ارادت و کراهت و این ارادت
و کراهت در فعل خاص چه بواسطه واجب تعالی و آن را
حکایت کرشی واحد که معلول اول و عقل اول باشد
ارادت نظر بوجودش و کراهت نظر بعدمش و این ارادت
و کراهت متضمن جمع ارادتها و کراهتهای وجود و سایط
نظر با فعال صادر بواسطه و چون افعال بواسطه مستند است
بواجب تعالی که علة العلل است کذلک جمع ارادات تستند
بارادة واجب که ارادة الارادات است و این اشیا دلیلست
و نیز ارادة که از سر واسطه نظر بفعلش صادر شود
بارادة واجب تعالی صادر شود ارادة تفضیلی و این ارادة
تفضیلی واجب را که متعلقست بارادة و وسایط امر گویند
و امر دو نوع باشد تکوینی و تکلیفی امر تکلیفی خطاب و
عبارت و لفظ باشد مثل صلوا و صوموا که در کلام
الهی وارد شود و لفظ امر درین صیغها حقیقت باشد

چنانکه

خانکه در علم اصول ثابت شده و امر تکوینی عبارت از ارادة
تفضیلی واجب باشد که مذکور شد و اطلاق لفظ امر بر ارادة
مجاز باشد و گاه باشد که از ان ارادة که امر تکوینی
عبارت از وست بنا بر سهولت فهم ملفوظ کن که صیغه امر است
تغیر کسته کما قال تعالی انما امره اذا اراد شیئا ان یقول
له کن فیکون چه ان قول و خطاب قول و خطاب معنوی
عقلی باشد که حقیقت قول و خطاب همانست پس ارادة
واجب تعالی در تکلیفات عبارت از امر خطابی باشد و
کراهت عبارت از نهی خطابی و امر و نهی در تکوینات
عبارت از همان ارادة و کراهت بود و بر عکس اول و در
تکلیفات ارادة مکلف گاه باشد که مطابق ارادة الهی
شود و طاعت عبارت از ان بود و گاه باشد مخالف
الله و معصیت عبارت از ان باشد و این سبب تعارض
ارادات متخالفه مکلفین است که از ترکب قوی و دواعی
مختلفه ناشی شود و در تکوینات ارادات وسایط

البته مطابق اراده الهی باشد و اصلا مخالفت نمیتواند
واقع نشود چه وسایط اگر مجردند چون عقول و نفوس
فلکیه اراده ایشان لامحاله عقلی صرف بی معارض و
مزاحم باشد و مخالفت متصور نشود و اگر وسایط از
باشد مانند طبایع لامحاله از مخالفت بدور نباشند چه
مخالفت فرع شعور و اراده است که در طبایع مفقود است
بلی چون تاثیرات طبایع بحسب استعدادات مواد قابلیه
و استعدادات مشتد با امور خارجه اتفاقیه از اوضاع و
حرکات مختلفه متعارضه و این امور اتفاقیه مستند
بالعرض باسباب طبیعیه مستنده باراده الهی چنانکه ما در
کلمه طیبه بیان کرده ایم پس گاه باشد که خلاف صورة
مطلوبه بالطبع در مادة روی دهد بنا بر سوء استعداد
که در مادة اتفاق افتد مانند اصبع زایده و تشوهات
خلقیه و امثال اینها نیز بالعرض مستند باشند باراده الهی
پس امثال اینها مخالف اراده نباشند بوجهی اعنی بالذات

و موافق

و موافق اراده باشند بوجهی اعنی بالعرض و از اینجا سر قضا
و قدر متعلق بشر و در واقعه بالعرض ظاهر تواند شد چنانکه
بیاید ان شاء الله العزیز و چون دانسته شد که اراده الهی
تعالی بر دو گونه است اراده اجمالیه بسیط کل که تفصیلیت
نظر معلول اول و اراده تفصیلیه بنظر کل که سبب قرب
ارادات وسایط است و امر تکوینی عبارت از دو سبل انچه
عین ذات واجب تعالی است اراده اجمالیه است
که صفت ذات است و نیز همین اراده است که عین علمست
و اراده تفصیلیه چه ارادات تفصیلیه که او امر تکوینیه
الهیه است از مبادی قریبه افعالست و حادث در وقت
حدوث افعال پس صفت فعل باشد نه صفت ذات
و دانستی که انچه عین ذات است در واجب تعالی صفات ذاتست
نه صفات افعال بلکه صفات افعال حادثست بحدوث
افعال پس ممتنعست که عین ذات قدیمه باشد و چون انجمله
دانستی بدانکه انچه در احادیث ائمه طاهرین صلوات الله

علیهم اجمعین وارد شده که اراده صفات فعلست و حادث
بحدوث فعل چنانکه در اصول کافی و کتاب توحید و کتاب
توحید و کتاب عیون بسیار در حدیث مناظره جاثلیق با
رضوی علیه و علی آبائه السلام با سلیمان مروزی مجعول
بر ارادت تفصیلیه است و آنچه حکمای الهیین و محققین
علمای متکلمین بر آنند که اراده واجب تعالی عین ذاتست
مراد ایشان اراده اجمالیه است که صفت ذات لاحاله
او هست و توهم منافاه نیست مگر از قصور یحیی بن اکثم
الاعانه و التوفیق بدانکه نزاع عظیمی که در میان
متکلمین و مقلده حکما از متفلسفین مشهور است در باب
ایجاب و اختیار واجب تعالی اصلی و حاصلی ندارد چه مسلم حکمای
قائل نیست که فعل خدای تعالی بر سبیل اضطرار باشد
از قبیل صدور احراق از نار یا حرکت ساقط ابالای
جدا بر و اطلاق لفظ فاعل موجب بر واجب تعالی
در کلام مسیح یکی از اکابر حکما بنظر نرسیده بلکه همه مصرح چند

بلکه مسیح عاقلند

و متنادی باطلاق لفظ قادر و مختار در مرید و کتب ایشان
مشحونست باثبات قدرت و ارادة و اختیار واجب
تعالی و اگر کسی را تامل و شک در همین باشد رجوع
کند بکتب و رسایل شیخ ابو علی سینا که با تفاق علما
ترجمان حکمتست بلی چون حکما قائلند بقدم زمانی عالم
و عدم انفکاک و فاصله زمانیه میان ذات واجب و عالم
در نزد ایشان هیچ زمانی نبوده که عالم بجمیع اجزائه
در ان زمان معدوم بوده باشد و متکلمین قادر مختار
کسی را دانند که فعل او در زمانی موجود نشده باشد
در زمان دیگر بعد از ان زمان موجود شده پس
بنابراین اصطلاح متکلمین واجب تعالی تر در حکما باصطلاح
متکلمین فاعل موجب بوده باشد و تواند بود که بعضی از
متقدمه حکما نیز بان اصطلاح رفته باشند پس بنابرین
نزاع در ایجاب و اختیار راجع شود بنزاع در حدوث
و قدم و دیگر دانست که این اصطلاح متکلمین در باب

فاعل مختار نخوانند بود و چون متاخرین حکما فاعل مختار موجب است پس واجب تعالی نزد حکما

قدرت امریست عرفه و تواند بود که در عرف قادر نگویند
مگر چنین کسی را تا عقل بدانی عظیم دارد از آنکه معنی را در مفهوم
قدرت دخلی تواند بود و اثبات ذات و صفات بعقلی صرفست و عرف را در آن اصلا مدخلی نیست و چون
قدرت واجب الوجود ثابت شد بدانکه قدرت او
تعالی عام و شاملست بر جمیع ممکنات را چه هر ممکنی لا
محاله قابل وجودست و هر موجودی مستند بواجب الوجود
پس هر ممکنی مقدور باشد غایتش همچنانکه استناد وجود
بواجب علتست ازین که بواسطه باشد یا غیر واسطه استناد
قدرت نیز چنین باشد و باید دانست که هر چه ممکن باشد
لازم نیست که او را بهر حالت و وصفی که اعتبار کنی ممکن باشد
مثلا وجود بسبب نی نفس امریست ممکن و او را با عدم
سبب که اعتبار کنی لا محاله ممتنع باشد نه ممکن و چون
این جمله دانستی بدانکه ترا عبارتهائی که در میان متکلمین بلکه
در میان سایر علما شایع است مثل اینکه شر در مقدور

واجب

خدا هست

خدا هست یا نه و افعال عباد مقدور خدا هست یا نه و
مانند آن بالکلیه مرتفعست چه شر مقدور خدا هست بالعرض
چنانکه وجودش از خدا هست بالعرض و لازم نیست که بالذات
شر مقدور خدا باشد همچنانکه بالذات شر مقدور خدا
باشد همچنانکه بالذات موجود نتواند بود چه شری که
بالعرض و تابع خیری نباشد ممتنع الوجود است پس
وجودش ممکن نباشد و همچنین فعل بنده مقدور خدا هست
بواسطه بنده همچنانکه وجودش از خدا هست بواسطه بنده
اما اگر واسطه اعتبار نکنی مقدور خدا نتواند بود بسبب اینکه
وجودش از خدا هست بواسطه ممتنع خواهد بود نه ممکن
چه بنده سبب فعل خودست و وجود سبب باعدم سبب
ممتنع و همچنین تشنیعی که بر جهمیه کرده اند که ایشان قائلند
که از خدا اصادر نشوند شر واحد پس لازم آید بر
ایشان که کثیر مقدور خدا نباشد و خدا از ایجاد کثیر
عاجز باشد مضمحل است چه هر گاه وجوب ترتب در موجودات

ثابت باشد وجود معلول دویم در مرتبه وجود معلول
اول ممتنع واجب بود نه ممکن پس ممتنعی بعدد واجب خواهد
بود و ازین لازم نیاید که معلول دویم مطلقا معدد
واجب نباشد و دانستی که ممکن را بهر اعتباری که اخذ کنی
لازم نیست ممکن بود دانستی پس جمیع موجودات متکثره هم
فرادی و هم معا معدد و روجب تعالی باشند بعضی بغیر
واسطه و بعضی بواسطه و عجز در هیچ مرتبه لازم نیاید چه
قدرت بر ایجاد هر موجودی در مرتبه خود ثابت است و در
مرتبه دیگر ممکن نیست بلکه ممتنعست و عدم قدرت بر ایجاد
ممتنع عجز نباشد بسبب انکه ممتنع قابل وجود نیست **فصل**
پنجم از باب دویم از مقاله دویم در علم واجب الوجود
بدانکه دلیل بثوت علم برای واجب الوجود در چند وجه است
یکی بودن علم صفت کمال و وجوب اتصاف واجب الوجود
بهر صفتی که کمال موجود باهو موجود باشد چنانکه در بیان
قدرت گذشت دویم اشتمال موجودات بر حکم و مصالح

و منافع

و منافع لاتعد و لاتحصی بر وجهی که جزم حاصل شود بوجوب صانع
اتصاف آنها بکمال علم و حصول علم از ملاحظه اتقان و احکام
مصنوع بر علم صانع تردیک بضروریست چه هر که در مصنوعات
ارباب صنایع و حرف از نوع انسان تامل نماید در هر کدام
کیفیات موجبه بمصالح و منافع بیشتر بیند جزم کند باکه صانع
ان اعلمت از صانع مصنوعی دیگر و ان کیفیات در و کمتر باشد
پس اگر نه اصل اشتمال بر وجوه منافع دلیل علم بود کثرت
وجوه دلیل کثرت علم شوانستی بود **دلیل سیوم** خصیص علم بیت
کمر شک بودن شی بر شی و سبب انکشاف نیست مگر حضور شی
تر دشی یعنی غایب نبودن شی از شی و حایل نبودن شی میان
درمیان و حضور شی تر دشی و دستی متحقق تو اند شد که شی موجود
باشد بالفعل و قایم باشد بذات خود نه بغیر تا شی دیگر تر د
او حاضر تو اند شد چه اگر شی خود بالقوه موجود نباشد نه
بالفعل پس از حیث ان شی هنوز موجود نخواهد بود و چون شی خود
هنوز موجود نباشد چگونه شی دیگر برای او موجود و حاضر تر د

ار باشد و اگر شی بالفعل موجود باشد اما قایم بذات خود
نباشد بلکه قایم بمحلی باشد پس هرچه موجود باشد برای او
حاضر باشد تر او و در حقیقت برای او موجود و تر او حاضر
خواهد بود بلکه موجود برای محل وی حاضر تر محل وی خواهد بود
پس ثابت شد که حضور شی متصور نبود مگر برای موجود بالفعل
قایم بذات و هر موجود مجرد از ماده چنین است یعنی موجود بالفعل
قایم بذات است چه موجود بالقوه نیست مگر ماده و ذات مجرد است
مگر قایم بذات پس هر مجردی قابل علم باشد یعنی در و مانعی از
علم نباشد پس همین که ثابت شد حضور شی تر د وی ثابت شد
عالم بودن وی بآن شی پس گوئیم هر مجردی عالم است بذات
خود بسبب آنکه حاضر است ذات وی تر د وی یعنی غایب نیست
ذات وی از خود چه حضور در مقام یعنی عدم غیبت است نه بمعنی
که مستلزم اثنینیت واقعی باشد بلکه اثنینیت اعتباری کافیست
و حضور هر شی تر د ذات خود یعنی عدم غیبت از ذات خود هر گاه
ذات او قایم بغیر نباشد بدیهی است اما اگر قایم بغیر باشد حضور

مذکور

مذکور مطلق نیست بلکه ظاهر عدم حضور است تر د خود چه بمحض حضور او
تر د محل نزد ذات خود پس ثابت شد بودن هر مجردی عالم بذات
خود و چون این مقدمه ثابت شد گوئیم واجب الوجود لامحاله
مجرد است چنانکه گذشت و هر مجردی عالم است بذات خود پس
واجب الوجود عالم باشد بذات خود و چون واجب الوجود عالم
باشد بذات خود لازم آید که عالم باشد بجمیع موجودات چه
جمیع موجودات معلول وی اند و علم بعلت مستلزم علم بمعلول
اما اینکه جمیع موجودات معلول واجب الوجود اند ظاهر است
و اما این که علم بعلت مستلزم علم بمعلول است پیدائش آنست که
مراد از علم بعلت علم بوجهی است که علت بآن وجه علت باشد
و آن وجه مناسبت خاصی است که علت را با معلول باشد که بآن
مناسبت خاص معلول از و صادر شد و علم بمناسبت لا
محاله مستلزم علم بطرفین است پس علم بعلت از وجهی که علت
مستلزم علم بمعلول باشد پس گوئیم وجهی که واجب الوجود بآن
وجه علت معلول خود است عین ذات واجب الوجود است چه

در واجب الوجود جهتی که زاید باشد بر ذات متحقق نیست پس
مرگاه واجب الوجود عالم باشد بذات خود و ذات او مبدا ذاتها
علت باشد مر معلول را صادق آید که واجب الوجود عالم
است بعلت معلول بان وجهی که علت معلولست و علم بعلت
از وجهی که علت مستلزمست مر علم معلول را پس واجب الوجود
عالم باشد معلول خود پس ثابت شد علم واجب معلول اول
و همچنین که هم معلول اول علت معلول دوم است و واجب الوجود
عالمست بعلت معلول دویم که عبارت از معلول اول باشد
پس لازم آید که واجب الوجود عالم باشد بمعلول دویم نیز
و همکذا الی آخر الموجودات پس واجب الوجود عالم باشد
بجمیع موجودات کلی و جزوی این بود بیان ثبوت علم برای
صدای تعالی اما در کیفیت علم خدای تعالی بموجودات بیان علما حتمالف
و سبب احتمال آنست که علم بر دو گونه تواند بود یکی آنکه صورت
شی قایم باشد بذات عالم چنانکه در علم نفس ناطقه بموجودات
خارجی مثل سما و ارض چه صورتی از سما و ارض شلا قایم شود

نفس

بنفس و دانستن نفس مر سما را عبارت باشد از حاضر بودن
صورت سما نزد وی پس معلوم بالذات حاضر بالذات
نزد نفس صورت سما باشد و ذات سما نباشد مگر بعلوم
بالعرض و تبعیت صورت و این نوع علم را علم حصولی گویند و
نوع دیگر از علم آنکه ذات شی مبدا تمام ذات عالم حاضر باشد و
منکشف بر وی خواه سبب حضور اتحاد عالم و معلوم باشد بالذات
چنانکه در علم نفس ناطقه بذات خود و علم واجب الوجود بذات
خود و علوم سایر مجردات بذوات خود و خواه سبب حضور
قیام معلوم باشد بعالم چنانکه در علم نفس بصورة علمیه خود
چه علم نفس بسما مثلا بوسیله صورتیست حاصله از سما در ذات
نفس و علم نفس بصورت سمای حاصله در نفس بحرد حضور ان
صورتست بذاتها نزد نفس نه بوسیله صورتی دیگر که اگر علم
بهر صورتی بوسیله صورتی دیگر بودی مرآینه در صورت
علم نفس بشی واحد احتماع صور غیر متناهیه در نفس لازم آمدی
و بطلان این از بدیهیاتست پس علم نفس بصورت علمیه حاصله

در نفس بوسیله قیام او باشد بعنی که موجب حضور و انکشاف او
شده تر در نفس و خواه بسبب حضور معلوم نزد عالم رابطه خاصی
باشد ورای اتحاد و ورای قیام چون رابطه که معلول را با علت
خود حاصل بود چنانکه در علم نفس بقوای مدرکه خود مثلا چه
نفس عالمست باین که بینا و شنواست و علم او بقوت بینائی
خود مثلا نیست مگر بوجدان قوت بینائی حاضره عنده باذاتها
نه بصور بعنی قوت بینائی و حصول صورت وی در نفس و
تصدیق بمعنی از قبیل وجدانیاتست و این حاضر بودن قوت
بینائی نزد نفس نه بواسطه قایم بودن قوت بینائیست بنفس
چه قوت بینائی قایم بعضو مخصوص است نه بنفس بلکه این حضور
بسبب معلولیت این قوتست مر نفس را چه قوت بینائی و سایر
قوی لاجرم از نفس فایض میشوند در مجال خود پس معلول نفس
باشند و بالجمله در این صورتها که مذکور شد علم نفس بمحض حضور
معلومات باشد بذاتها نزد نفس نه بحصول صورتی از این
معلومات در نفس و این نوع علم را علم حضوری گویند پس چون

حصول

حصول علم بر دو نوع است علما خلاف کرده اند که حصول علم
برای واجب تعالی بکدام ازین دو نوع باشد و خلافست
درین که علم واجب تعالی بذات خود علم حصوری است چه علم
حصولی درین صورت متصور نیست چه حصول شیء در شیء فرع مغایرت
بالذات و بالوجود میان مرد و شیء و در صورت علم شیء بذات
خود علم و عالم و معلوم هر سه متحدند بالذات و مغایرتی درین
نیست مگر بحسب اعتبار بلکه خلاف در علم واجب تعالیست بماسوا
و حکمای مشاء من مثل ارسطو و ابو نصر و ابو علی و اتباع ایشان
و بعضی از حکمای متقدم بر ارسطو بر قایلند بعلم حصولی و شیخ
شهاب الدین سهروردی که مشهورست شیخ اشراق و حکمای
حکمای اشراقیین قایلست بعلم حضوری و میگوید طریقه اشراف
نیست مگر علم حضوری و بالجمله این مذهب اعنی قول بعلم حضوری
در واجب از شیخ اشراق ظاهر شده و بعد از و اکثر محققان
از حکما و متکلمین اختیار این طریقه نموده اند و محقق حکیم محقق
کامل خواجه نصیر طوسی نیز این طریقه است و شیخ اشراق در

کن تلویحات کوید مدتی در مسئله علم واجب فکر میکردم و مذکور
در کتب برمن منقح نمی شد تا شبی در خلسه شیخ برویا حاضر
روی نمود و در ان حالت امام شارحین ارسطاطالیس را
دیدم و با و از صعوبت این مسئله شکایت کردم و او مرا
از تنبیه بر حال نفس و علم او بقوی و صور مدرکه خود دلالت
بکیفیت علم واجب تعالی نمود و خواجه نصیر طوسی در شرح
اشارات بعد از نقض مذهب شیخ اختیار طریقه اشراقی
نموده میکوید علم تو بصور حاصله در ذهن تو بنفس بان
صورت نه بصوری دیگر والا تسلسل صور الی غیر النهایه لازم
آمدی پس هرگاه علم تو بصور با انکه علت مستقله صورند بتی بحضور
نفس آن صور باشد تر تو نه بحصول صوری از ان صور
در تو پس چگونی در علم واجب تعالی با نکه بذاته علت
مستقله اشیاست و ما مجمله تقریر اینمذهب از انچه ما در بیان
علم حضوری تقریر کردیم بکمال وضوح دارد و اما تقریر مذهب
مشائین خانچه از کلام شیخ در شفا و غیر ان مستفاد است انست

که علم

که علم بر دو گونه است علم فعلی و علم انفعالی چنانکه
ما معمار را حین بنا بر صدد مشاهده کنیم و صورتی از معمار در نفس ما
حاصل شود و تعقل کنیم معمار اپس معمار را باین صورت و کیفیت
که تعقل کرده ایم سبب است که معمار باین صورت و کیفیت در
خارج موجود میشود پس چون در خارج باین کیفیت موجود بود ما
باین کیفیت تعقل کردیم و اما علم فعلی چنانکه بنا اختراع کند صورت
خانه را در ذهن خود و بعد از ان بر طبق ان صورت مخترعه
حاصله در ذهن خانه در خارج بسازد پس توان گفت که
بنا صورت خانه را باین هیات بنا بران تعقل کرد که این
خانه در خارج موجود بود باین هیات بلکه باید گفت که بنا
این خانه را در خارج بنا بران باین هیات ساخت که صورت
این خانه در ذهنش باین هیات مخترع شده بود پس او
بر طبق صورت مخترعه خود در خارج بنای خانه نهاد و گوید
علم واجب تعالی از نمیقوله است چه صدای تعالی اشیا را
بوجه خیر و مصلحت تام تعقل نمود و پس بر طبق تعقل نموده خود در

خارج موجود ساخت پس اشیاء را بنا بر این چنین کرمت موجود ساخت
که اشیاء را چنین تعقل کرد که مشتمل بر اتم وجوه مصالح و اکمل جهات
خیر باشد و چون حسن تعقل کرد چنین موجود ساخت و غرض
شیخ ازین سخن آنست که مرجح شدن اشتمال عالم بر اتم وجوه مصالح
مر وجود عالم را بر عدمش بلکه مر این بخصوص وجود را بر بسیار انحاء
متصوره وجود و صادر شدن عالم از واجب تعالی از روی اراده
که عبارت از تعلق علم ذاتی اوست که بعد ازین دانسته خواهد شد
بمرجح موقوفست بر تعقل کردن واجب مر عالم را بوجه اشتمال
مذکور تا ان تعقل مبدا صدور عالم تواند شد چه دانستی
که در اختیاری بودن فعل محض مقارنت شعور و تعقل کافی
نیست بلکه لابد است از مبدائیت تعقل و مرجح شدنش مر فعل
را و تعقل کردن واجب مر عالم را سابق بقا علی وجود العالم
تواند بود که تعقل حصوری بود و بحضور نفس ذات عالم باشد
بلکه باید که تعقل صوری باشد و بس چنانکه در علم فعلی و اگر علم
و تعقل واجب مر عالم را بحضور نفس عالم بودی از مقوله علم انفعالی

بودی

بودی چه فرقست میان علم حصولی انفعالی و میان علم
حصوری در معنیی که چون چنین بود چنین تعقل کردن چون
چنین تعقل کرد و چنین شد و سرکار چنین باشد تعقل عالم
مرجح وجود و مبدا صدور عالم تواند شد چه علم انفعالی
بنا بر این یا تابع وجود است و متاخر از و اگر حصولی باشد
و یا عین وجود اگر حصوری باشد پس مبدا و مقدم تواند شد
پس اگر علم واجب علم حصوری باشد صدور عالم ازوی
بطریق اراده و اختیار تواند بود پس واجبست که علم واجب
علم حصولی فعلی باشد و وجهی که خواجه در شرح اشارات
نقض کلام شیخ بان کرده چهارست یکی انکه اگر علم واجب بحصول
صور باشد در ذات واجب تعالی لازم آید که ذات واجب
محل کثرت باشد دویم انکه لازم آید که ذات واحده فاعل
و قابل مر دو باشد و این مستلزم ترکب است چنانکه گذشت
سیوم انکه لازم آید که ذات واجب متصف باشد بصفات
زائده غیر اضافه و غیر سلبیه و سلبان زیادتی صفات حقیقیه بر ذات

واجب ثابت شد چهارم اینکه لازم آید که معلول اول واجب میان
ذات او نباشد بلکه قایم بذات او باشد چه معلول اول
بر این تقدیر صورت علمیه خواهد بود نه عین خارجی و عدم مباینت
معلول اول با ذات واجب خلاف مقرر حکماست و این وجوه
مدفوع است اما اول بانچه شیخ در تعلیقات گفته که حصول صور
در ذات واجب ترتیب است یعنی همچنانکه صدور کثرت از واجب
محالست اگر در یکمرتبه باشد و جایزست هرگاه بترتیب باشد
همچنین محلیت او مر صور کثیره را محالست در یکمرتبه و جایزست
هرگاه بترتیب باشد و اما دویم باز بانچه شیخ گفته که محلیت
ذات بسیطه مر لوازم خود را از بابت مطلق موصوفیت است نه
از بابت قابلیت و شرح این کلام آنست که ذات هرگاه قابل شی
باشد در حد ذات خود فاقد آن شی و بالقوه نظر بوی خواهد
بود و این مستلزم ترکیبست از جهتی فعل و قوة خواهد بود
پس هر ذات که فرض کنی قابلیت او مر شی را و ترکب در ذات او
لامحاله لازم آید اما در مفهوم مطلق محلیت و موصوفیت فاقد

که محالیه اجتماع فاعلیه و قابلیه در ذات واحده بسبب ان است ص ۵۵

بودن

مختص بکتابخانه مسجد اعظم - قم

بودن معتبر نیست چه هرگاه فرض کنیم که شی محل معلول خود باشد
موصوف بآن معلول خواهد بود و فاقد معلول در حد ذات خود نخواهد
بود چه وجود معلول از وجود علت فایض شود پس در مرتبه وجود
علت اگرچه معلول با هو معلول نیست اما شوان هم گفت که در آن
مرتبه فاقد وجود معلولست چه هرگاه چیزی از چیزی فایض شود
چون تواند بود که آن چیز فاقد این چیز نباشد و چون تواند
بود که چیزی که از چیزی مفقود است فایض شود و صادر گردد از او
و بعینی بغایت ظاهرست با کمال دقتی که دارد و اگر علت شی مطلقا
موصوف شود بآن شی لازم آید که هیچ ماهیت بسیطه
متصف بلوازم خود نشود چه لوازم ماهیت معلول ماهیت است
و حال انکه جمیع ماهیات متصفند بلوازم خود و یا قایل باید شد
که هیچ ماهیت بسیطه لازم ندارد و بلکه هر ماهیتی که لازم دارد لابسته
مرکبست و هکذا و قایل باین نتوان شد و اما وجه سیوم انکه
محالیت اتصاف ذات واجب بصفات حقیقیه زاید بنا بر آنست که
لازم می آید فاقد بودن ذات واجب در مرتبه ذات از صفت

لیب ص

کمال و کمال واجب بصور علمیه نیست بلکه کمال واجب بودن اوست
بحیثیتی که فایض شود از و صور علمیه چنانکه شیخ در شفا تصریح
بان کرده و علمی که صفت کمالست بودن بحیثیت مذکوره است
و آن عین ذاتست نه نفس صورت علمیه که زاید است بر ذات
و دلیل بر انچه گفتیم آنست که صفتی که عین ذاتست صفت حقیقیست
و صفت حقیقه آنست که اضافه در و معتبر نباشد چنانکه گذشت
و در صورت علمیه از ین حیثست که صورت علمیه است اضافه بمعلوم
البته معتبرست و از ین بیان که کردیم ظاهر شد اندفاع
وجه سیوم بوجهی دیگر تیر و آن وجه آنست که گوئیم لانسلم که
صورت علمیه صفات غیر اضافی باشند پس اتصاف واجب
بصفات غیر اضافیه لازم نیاید و اما وجه چهارم سبب انکه مراد
حکما از معلول اول معلول اولست بحسب وجود عینی خارجی
و آن مباین ذاتست نه بحسب وجود ظلی علمی و از جمله اشکالات
علم حصولی علم تجزدیات مادیه است چه از قیام صورت
جزئی مادی در ذات مجرد ممتنعست چنانکه در احوال نفس ناطقه

گذشته

گذشت و در تقضی ازین اشکال عظیم حکما بر ین رفته اند که
علم واجب تعالی بجزدیات مادیه بنحو کلی است و ازین کلام جمعی توهم
نموده اند که مراد ایشان انست که واجب تعالی عالمست بکلیات
و طبایع اشیا نه بجزدیات و اشخاص و هر زبان فهمی مطلعست که این
کلام دلالت بر ین متوهم باحدی الدلالات الثلث ندارد
پس سبب این نفی باشان مختص افترا باشد و توجیهات دیگر
تیر کرده اند و انچه از کلام شیخ مفهوم و از کلمات محققین ارتوجیه
قول حکما معلومست انست که از علم واجب تعالی هیچ جزء کلی
و جزئی بیرون نیست بلکه علم شامل محیطست بجمیع اشیا کلیه و جزئیه
غایتش علم تجزدی بدو نوعست یکی از راه احساس و ادراک
بجارحه و آن لامحاله مستلزم آنست که صورت حاصله از یکطرف
قائم شود بدیگر مادیه و نوع دیگر از راه اسباب و علل از
بابت علم منجم بوقوع خسوف در وقتی معین از اوقات مثلا
هرگاه فرض کنیم شخصی که منجم نباشد و از منجم هم نشنیده باشد
که خسوفی در فلان وقت معین خواهد شد و چون ان وقت معین

درآید چشم بگشاید و مشاهده خسوف نماید و باز فرض کنیم که منجمی
نظر باسباب وعلل کرده بخسوف بود باشد که در همان وقت معین
خسوفی واقع خواهد شد و در وقت خسوف چشم نگشاید و احساس
خسوف ننماید اما داند که این وقت همان وقتست که او را علم بوقوع
خسوف دران وقت حاصل شده پس مرد و درین وقت عالم
باشند بوقوع خسوف معین و فرق این باشد که معلوم غیر منجم
از همین حیثیت که معلوم اوست احتمال شرکت بکن کثیرین ندارد
و معلوم منجم ازین حیثیت که معلوم اوست احتمال دارد شرکت
بکن کثیرین را اما در واقع مشترک نباشد و منحصر باشد درهمان
فرد معین و این سبب آن باشد که احتمال شرکت مرتفع شوانند
شد مگر از راه احساس که مستلزم وضعیت و مراتب تخصیصات
تا منتهی بوضع و قبول اشاره حسی نشود و بمرتبه جزئیت و عدم
احتمال شرکت نرسد پس مراد حکما آنست که علم واجب تعالی
بجزئی از نوع دویم است که از راه علم باسباب و علل است
نه از نوع اول که از راه ادراک حسی است پس منفی از واجب تعالی

نباشد

نباشد مگر احساس بتخیل و این کمال تنزیه باشد نه موجب نقص و در
علم حضوری نیز اشکالات عظیم است اول کشف علم بموجودات
حادثه در زمان عدم چه حضور معدوم در حین عدم متصور نیست و بشهود
جانست و کلام خواجه در شرح اشارات و شرح رسالهٔ نافی آن
که علم واجب تعالی بذوات مجرده عقلیه و نفوس فلکیه و بالجمله هرچه مسبوق
نباشد بعدم زمانی بحضور ذوات این معلومات بحسب خارج
در جمیع ازمنه ترددی واجب تعالی و علم او بجمیع ذوات یومی و بالجمله هرچه
مسبوق بود بعدم زمانی بارتسام صور علمیه این موجودات
در زمان عدم در ذوات مجرده و نفوس فلکیه که حاضر نزد ایشان
نزد واجب تعالی و تعلق گیرد باین موجودات در وقت وجود
علم حضوری نیز و برین قول لازم آید تجدد و تغیر در صفت بلکه در ذات
واجب تعالی چه علم از صفات حقیقیه است که نیست مگر عین ذات
وجوابش آنست که علم حقیقی ذات الاضافه است و تجدد لازم صفت ۲
نیاید مگر در اضافه صفت نه در نفس صفت چه نفس صفت بودن ذات است
بحیثیتی که مرکاه شی موجود شود منکشف باشد بر وی و همین است که عین

ذاتست اما منکشف شدن بالفعل نیست مگر اضافه عارضه
بعد از وجود ذات معلوم و تغیر در اضافه لامحاله جایز باشد
و بحقیق آنست که بحد حضور و انکشاف اگرچه مستلزم تجدد
صفت حقیقیه علم که عین ذاتست نیست لکن مستلزم تجدد نسبت
اوقات و اجزای زمانست قیاس بواجب تعالی و تعال
اگر واجب تعالی مجرد است و نسبت مجرد بجمیع اوقات و ازمان
مساوی چنانکه نسبتش بجمیع امکنه و احیاز مساویست پس حق
در بحقیق علم واجب بحوادث آنست که گویم نسبت واجب تعالی
بزمان عدم حادث عین نسبت اوست بزمان وجود حادث
و این بتقدم و تاخری که در اجزای زمانست و اختلاف که در زمان و اوقات
حادثات قیاس باجزای زمان معین مخصوص بظرف زمانست چه
مظروف خارج از ظرف زمان و اختلاف و تجدد اصلا نیست پس
هرچه موجود باشد در وقتی از اوقات حاضر خواهد بود نزد
واجب تعالی از لا و ابدا و عدم آن موجود خواه عدم سابق
و خواه عدم لاحق ثابت و محقق نیست مگر نسبت بموجود دیگر که

مانند

مانند او باشد در زمانی بودن و مخصوص بودن بجزوی دیگر از
اجزای زمان که موصوف باشد بقبلیت یا بعدیت زمانی و
این بحقیق است منقول از حکمای سلف و جناب خواجه در شرح
رساله تقریر آن باتم وجه کرده و سایر علمای محققین تیز ایراد
این بحقیق در کتب و رسایل خود نموده اند و تردد من بتصحیح علم حضوری
در واجب تعالی جز باسطرین روا نیست و بیان این معنی در
حواشی الهیات تجرید بنوعی نموده ام که صاحبان فطرت
حکمی را گنجایش تامل نماند اشکالی دیگر در کیفیت حضور مادیات
با وجود مادیت و مخلوط بودن بغواشی مادیه و متخصص بودن
بوضع معین و حیز معین نزد مجرد مقدس مبتری از عوارض
مذکوره و شیخ در شفا انکار بلیغ نموده این معنی را بنابر
استبعاد حضور مادی نزد مجرد قایم بذات و اول مستبعد
نیست چه هر گاه مادی معلول مجرد تواند بود حاضر تر تواند
بود چه حضور لازم نیست که بسبب اجتماع در مکانی و وضعی
بوده باشد مگر وقتی که هر دو مکانی باشند بلکه مجرد اجتماع

با بنابر آنکه علم حاکم منهدا است حضور مجرد است نزد مجرد ۱۲

و ظرف وجود کاینیت و ظرف وجود خانکه دانسته شد منحصر
در زمان و مکان نیست و حال انکه مادیت مادی و مکانی بودن
و صفتی بودن او نظر بادی دیگر است نه نظر مجرد پس هر مادی
نظر مجرد مجرد باشد اشکال دیگر لزوم تشاهی موجود است چه اوضاع
و حرکات و اجزاء زمان مترتبند و مجتمع در وجود نظر بوجب
الوجود اگرچه مجتمع هستند نظر بیکدیگر خانکه گذشت پس اجرای برهان
ابطال تسلسل در و توان کرد و تشاهی لازم آید و حال انکه غیر
متشاهی است اما در جانب ازل مترتب و حکیم و اما در جانب ابد مترتب
نیا بر علو جنت و نار و جوابش آنست که ترتب حوادث
مخصوص بظرف زمانست چه ترتب سبب اعداد است و
اعداد متوانند بود مگر در زمان اما نظر مجرد که زمان و زمانیات
قیاس با و مرتفعست اعدادی متصور نباشد پس ترتب
نیز نظر مجرد حاصل نتواند بود پس حوادث غیر متناهیه نظر
که مترتبند مجتمع نیستند و در طرفی که مجتمعند مترتب نیستند پس
تشاهی لازم نیاید و باید دانست که چون صفات کمالند علی

حقیقت واجب که صفات او

ذات

ذات واجبیت و علم نیز از جمله صفات کمال پس علم نیز عین ذات
واجبیت لیکن علمی که عین ذاتست بمعنی عالمیتست و آن
بودن ذاتست بحیثیتی که هرگاه معلوم منحصر شود بوجود عینی
یا بوجود ظلی مرایه منکشف باشد بود و بمعنی در واجب
منحصرست خواه معلوم منحصر شود و خواه نه پس واجب تعالی
در ازل بلکه در مرتبه ذات نیز عالمست بمعنی با انکه منحصر
معلوم در ان مرتبه ممتنعست و عدم انحصر معلوم منافی عالمیت
و مستلزم عدم علم واجب نیست لیکن بحصر اضافه عالمیت
که عبارتست از تعلق علم بمعلوم موقوفست بر تحقق معلوم چه
حصر اضافه فرع حصر طرفین است لامحاله مثلا بصیر صحیح
البصر بصیرست در حضرت هر چند مبصری نزد او حاضر نبود
لیکن حصر اضافه ابصار با لفعل که عبارتست از تعلق ابصار
بمبصر موقوفست بر حضور مبصر و علمی که منقسم بعلم حصولی و
علم حضوری است بمعنی مذکور نیست بلکه بمعنی معلوم بالذات
یعنی متعلق علم بمعنی مذکور و یا بمعنی اضافه متحققه میان علم

معنی مذکور و معلوم چه گاه باشد که علم را بر نفس اضافه مذکوره بر قیاس
کنند پس انچه تعلق گیرد با و علم بمعنی مذکور را گر ذات شی باشد آن
متعلق را یا آن تعلق علم حضوری گویند و اگر صورت شی باشد
علم حصولی خوانند و شو اند بود که این علم عین ذات باشد
گر در صورت علم شی بذات خود و گاه باشد که علم بمعنی
اول را که عین ذات است علم اجمالی گویند و در مقابلش علم بمعنی دوم
را علم تفصیلی و این اجمال و تفصیل غیر اجمال و تفصیل است که مشهور
است چه علم اجمالی در مشهور صورت واحده را گویند که
از معلوم مرکب حاصل شود و علم تفصیلی مجموع صور معقوده را گر
بازای اجزای معلوم مرکب حاصل شود مثلا دانستن حیوان ناطق
را بصورت انسان علم اجمالی حیوان ناطق گویند و بمجموع صورت
حیوان و صورت ناطق علم تفصیلی نامند و گاه تیز باشد که علم
واجب را بذات خود که سبب و علت علم و اجبیت ماسوای خود
علم اجمالی بماسوی گویند و علم ماسوی را علم تفصیلی و بر
تقدیر علم اجمالی عین ذات باشد نه علم تفصیلی چه علم تفصیلی

بشی

بشی عین حقیقت شی باشد یا صورت مطابق حقیقت شی و هیچکدام نفس
ذات واجب نتواند بود و چون تعریف علم اجمالی و علم تفصیلی حضوری
و حصولی دانسته شد باید دانست که در واجب تعالی مرتفع
علم حاصلست اما علم اجمالی بسبب انکه صفت حقیقه کمالیه
در علم نیست مگر علم اجمالی که عین ذات واجبست و اما علم حضوری
بسبب انکه مناط علم حضوری که حضور اشیاست نزد واجب
تعالی متحقق است مر و را و اما علم حصولی بسبب انکه واجب تعالی
فاعل باختیار است و فعل اختیاری مسبوقست بصور اشیا
و تصور سابق بر وجود اشیا نتواند بود مگر بصور اشیا لازم
نیاید مسبوقیت صور بصور دیگر چه لازم نیست که صدور صور
علیه از واجب بر سبیل اختیار باشد چه فاعل مختار آنست
که فعل او اختیاری باشد نه علم او بلکه علم واجب تعالی بصور
علیه نباشد مگر حضوری یعنی بحضور نفس صور نزد واجب تعالی
و آن صور اگر چه معلومه صادر باشد لیکن سابقیت علم بآن
صور لازم نیست فصل ششم از باب دیم از مقاله دوم

در بقیه صفات حقیقیه واجب بقای و یکی از انها حیوة است و حیوة
صفتی است که مصحح اتصاف شی باشد بعلم و قدرت و شک نیست
که آن صفت در واجب تعالی عین ذات اوست و آن نبودن ذات
اوست بحیثی که متصف نتواند شد بعلم و قدرت **و دیگر**
از ان صفات سمع و بصرات و آن در واجب تعالی راجع شود
بعلم حضوری او بمسموعات و مبصرات بلکه بجمیع محسوسات لیکن
علم او بمذوقات و مشمومات و ملموسات را ذوق و شم و
لمس نگویند و در شرع وارد نشده بنا بر انکه این احساسات
مشعرند بمادیت و آن در واجب تعالی روا نیست بلکه علم باین
محسوسات را تیز بصر گویند و شک نیست که سمع و بصر عین ذات
واجبیت و آن نبودن ذات واجبیت بحیثی که منکشف باشد
بر مسموعات و سایر محسوسات **و دیگر** تکلم است و آن
راجع شود بقدرت بر ایجاد کلام و کلام نیست مگر الفاظ و مسموعه
مقرروه و آن لامحاله حادثست اگرچه قدرت بر ایجاد او قدیمست
و عین ذات و اشاعره کلام را دو قسم دانند کلام لفظی و کلام

نفسی

نفسی را ازل را حادث دانند و ثانی را صفتی قدیم قایم بذات
واجب تعالی چون سایر صفات و این معقول نیست چه کلام نفسی
یا عبارتست از تخیل الفاظ که حدیث نفس گویند و این در
باره واجب تعالی روا نیست و یا عبارتست از علم بدلولات
و معانی الفاظ و عبارات و او نیست مگر عین صفت علم **باب**
سیوم از مقاله دویم در افعال واجب الوجود افعال
واجب الوجود بر دو گونه است تکوینی و تکلیفی و مراد از تکوین
معنی اعمست و ان ایجاد خدای تعالی است مر اشیا را و گاه نیز
بمعنی اخص از مطلق ایجاد اطلاق میشود چنانکه بیاید و افعال
تکلیفی عبارتست از اوامر و نواهی متعلق بافعال مکلفین و انچه
متعلقست بوی از ارسال رسل و انزال کتب و مجموع این
امور در مقاله سیوم که در پایان فرمان خدا شمایست
مبین خواهد شد انشاء الله العزیز چه مراد از فرمان خدا
نیست مگر اوامر و نواهی الهی پس مقصود بذکر در باب
منحصرست در افعال تکوینی و در ان چند فصل است **فصل اول**

در بیان معنی لفظ فعل و سایر الفاظی که بمعنی فعل اطلاق
کرده شوند یا بر سبیل ترادف و یا اعمیت و یا اخصیت مانند
لفظ ایجاد و تکوین و صنع و خلق و جعل و ابداع و اختراع
سابقا معلوم شد حاجت ممکن در ترجیح وجود بعلتی و ثابت
شد وجوب استناد کافه علل بعلتی واجب الوجود پس جمیع موجودات
ممکنه معلول واجب الوجود باشند خواه بواسطه و خواه بواسطه
دانسته شد که علیت وجود بمعنی افاده وجود است و مراد از
ایجاد و غیره نیز افاده وجود و مرادف است تکوین چه کون
بمعنی وجود است و وجود مغایر است از یکه مسبوق باشد
بعدم زمانی یا بعدم ذاتی پس موجد جمیع موجودات واجب
الوجود باشد و همه موجودات معلول و موجد و مکوّن وی
خواه قدیم زمانی باشند و خواه حادث زمانی اما فعل و صنع
و خلق نزد متکلمین مخصوص است بافاده وجود مسبوق بعدم زمانی
پس اگر ممکن قدیم تواند بود ایجاد او را فعل و صنع و خلق
و حکما در مفهوم الفاظ مثله سبق عدم زمانی را معتبر ندانند

علت و مکوّن و م

نگوینده م

و موجودات

و موجودات ممکنه را علی الاطلاق مفعول و مخلوق و مصنوع خدا
دانند و لفظ ابداع را مخصوص سازند بافاده وجود غیر مسبوق
بماده و مدة و ازرا افضل انحای ایجاد دانند و در مقابل آن
ایجاد مسبوق بماده را تکوین گویند و ایجاد مسبوق بمدة
را احداث و تکوین بمعنی احص شد از معنی اول پس عقول
مجرده مبدع باشند و مادیات مکوّن و حوادث یومیه
محدث و نیز سابکه متکلمین در مفهوم الفاظ مذکوره اعنی فعل
و صنع و غیره آن شعور و اراده اعتبار کنند پس اطلاق
آنها بر تاثیرات طبایع چون احراق نار و اضاءت شمس
نکنند و بنا بر انکه اراده را موجب فعل ندانند و قایل
بمقتضای الشی ما لم یجب لم یوجد باشند و نجوز ترجیح
بلا مرجح کنند چون در مفهوم علیت اقتضای رسیل وجوب
معتبر است اطلاق لفظ علت بر واجب الوجود نکنند و
موجودات را معلولات وی نگویند بلکه این اطلاق را
مبنی بر قول بایجاب دانند و لفظ اختراع قریب بمعنی عرفی اطلاق

کرده شود اعنی ایجاد بما بازاء ما خود از خارج و اما جعل رد
کونه است مرکب و بسیط جعل مرکب متصف کردانیدن شی است
بوجود مانند صباغ که ثوب را ملوّن کرداند بلون اما جعل
بسیط صادر کردانیدن نفس شی است یا نفس وجود شی علی
اختلاف کما یاتی و بعد از صدور متصف خواهد شد بوجود فصل
دویم از باب سیوم از مقاله دوم در بیان انکه صادر و مجعول
بالحقیقه از واجب تعالی ماهیت اشیاست یا وجود اشیا یا اتصاف
ماهیت بوجود بدانکه هریک از احتمالات ثلثه قایل دارد و
احتمال اول مذهب محققین است و پایانش انست که سابقا دانسته
شد که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی که در خارج واقع
نمیشود و صادر و مجعول بالذات لامحاله عینی است واقع
در خارج پس ماهیت باشد نه وجود بلکه چون ماهیت صادر
شود و واقع گردد در خارج عقل انتزاع کند از و مفهوم وجود
در خارج را که معنی وجود است پس قایل بجعل وجود اگر از
وجود مفهوم مذکور خواهد بدیهی است لامحاله بطلانش واگر

گوید

گوید که مراد از وجود حقیقتی است در خارج که بازاء مفهوم مذکور است
گوئیم امری در خارج بازای مفهوم مذکور نمیتواند بود مگر چیزی
که منشا انتزاع مذکور باشد و منشا انتزاع مفهوم مذکور در مفهوم ه
ممکنات نیست مگر ماهیت ممکن صادر شده بسبب ارتباط
و ملاحظه وی با جاعل پس اگر مراد از حقیقت وجود همین ماهیت
صادر شده باشد بسبب آنکه منشا و انتزاع وجود است
نزاع لفظی خواهد بود چه مراد ما نیز از مجعولیت ماهیت همین
ماهیت صادر شده از جاعلست که اخصست از ماهیت
مطلقه و ما آنرا حقیقت نامگذاشتیم و اخص از ماهیت مطلقه دانیم
و وی آنرا وجود نامگذارند و مباین ماهیت مطلقه داند و حال
انکه ظاهرست عدم مبانیت او با ماهیت مطلقه و اما ببطلان
احتمال ثالث نیز ظاهرست چه هرگاه مجعول بالحقیقه اتصاف
باشد نه ماهیت و نه وجود لازم آید که ماهیت و وجود بلا
جعل واقع باشند و چون واقع باشند موجود باشند چه وجود
نیست مگر وقوع در خارج و چون موجود بلا جعل باشد مستغنی

باشند از غیر در وجود پس واجب الوجود باشند و تعدد او لازم آید با آنکه واجب قبول اتصاف بغیر نکند اگر گوید وقوع ماهیت و وجود ملا جعل لازم نیاید بلکه هر کدام مجعول باشند بجعل بالعرض و مجعول بالذات نباشد مگر اتصاف گوئیم که هرگاه مجعول بالذات اتصاف باشد و هر کدام از ماهیت و وجود مجعول بتبعیت وی لازم آید که متحقق و واقع در خارج بالذات نفس اتصاف باشد پس نفس اتصاف ذاتی باشد و عینی خارجی که صادر شده باشد از جاعل و ما از ماهیت نخواهیم مگر ذاتی چنین پس اتصاف ماهیتی باشد از ماهیات و لازم آید که ماهیت مجعول باشد فی الجمله و اگر مجعولیت این ماهیت تیز که اتصافست راجع شود بمجعولیت اتصاف همین ماهیت بوجود خود لازم آید ترتب ماهیات غیر متناهیه در هر ماهیتی از ماهیات و نیز لازم آید که هرگاه فرض کنی وجود ماهیتی را موجود آن ماهیت نباشد بلکه ماهیت دیگر باشد و در نیمقام احتمالی رابع هست که ظاهر اکسی بران رفته

دان آن

و ان احتمال جعل مرکب ماهیت است مثل جعل الانسان انسانا الی غیر ذلک و بطلان آن در نهایت ظهورست و شیخ در جواب تلمیذ خود بهمنیار اشاره بظهور بطلان این احتمال کرده حیث قال ای عمل لم یجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا و کسی از این عبارت اخیره و امثال این در جائی که پسند تو نیم کند قایل بودن شیخ را بجعل مرکب ماهیت و وجود چنانکه مذهب قایلین بمجعولیت اتصافست چه شیخ و سایر محققین مصرح چند بجعل بسیط ماهیت و باین که هرگاه چنین عبارتی گفته شود مراد جعل ماهیت است و اشاره است باینکه وجود امری نیست که محتاج بجعلی باشد ورای جعل ماهیت بلکه همین که ماهیت مجعول شد بهمین مجعول شدن موجود میشود پس در موجود گردانیدن ماهیت همین کافیست که ماهیت مجعول شود و صادر گردد از جاعل و چون صادر گردد لا محاله واقع شود در خارج و همین واقع شدن او در خارج معنی موجود بودن اوست در خارج فصل سیوم از باب سیوم از

مقالهٔ دویم در بیان کیفیت صدور معلول از علت صورت آید

که صدور معلول از علت عبارت است از تنزل علت بمرتبهٔ وجود
معلول و تطور وی بطور معلول و از اینجا مستفاد شده است
بوجدت وجود و اینکه وجود حقیقت واحده ایست ساری
در جمیع موجودات و مهیات ممکنات نیست مگر امور اعتباریه
و حقایق موجودات همگی مظاهر آن حقیقت واحده اند بنحوی
که اتحاد و حلول لازم نیاید چه این هر دو فرع اثنینیت است
و لا موجود الا واحد و فهم این معنی بغایت مشکل است و مدعی آنرا
کر ریاضات و مجاهدات که در میان ایشان معهود است
انکشاف این معنی ممکن شود و ادراک آن بعقول متعارفه نه
کرد بلکه طوری باید ورای طور عقل و آن فانی شدن
سالک است از خود و از عقل خود و از جمیع معقولات و موهومات
فضلاً عن المحسوسات ممکنات و مقصور ساختن همت
و توجه باطن بمحض عنایت الهی و مداومت نمودن بذکر
قلبی و لسانی بنحوی که غیر مذکور در خاطر نیسچ وجه خطور نکند

بلکه

بلکه نفس ذکر نیز ملحوظ و منظور نشود فضلاً عن الاذکر و چون مداومت
عظیم بر این نهج بعمل آید نوری از انوار الهیه فایض شود و
لمعه از بوارق ربانیه ساطع گردد که بآن نور حقایق اشیا
چنانکه هست مشاهده شود چنانکه نور بصر انواع محسوسات
بصری مدرک گردد و ما بحسن ظن اعتقاد کرده ایم بامکان صدق
این دعوی نه بر نهجی که از کتب و رسایل اصطلاحیه مفهوم تواند
شد چه بیمعنی کشتی و نوشتی نیست و غرض اکابر از گفتن
و نوشتن امثال این حقیقت آن نبوده بلکه مقصود اعاشی
بوده که سالک مستعد را ازین گفتگو حاصل تواند شد
و نیز غرض اخباری بوده که موجب تهییج اشواق صاحبان
اذواق تواند گشت زنهار که بظاهر اقوال اصطلاحیه مغرور
نشوی و انکار ایشان را نیز بر خود لازم نشمری که اگرچه
در میان این طبقه مبطلان بسیار اند لیکن محققان نیز بسیار اند
و بیمعنی فی نفسه گفتگو مدعی آن بر حق مباش بلکه حسن
ظن باکابر قوم را بر خود لازم ساز که شاید از برکت حسن ظن

بهره‌مند گردی و موجب دریافتن عنایت الهی و افتتاح
ابواب سعادت سرمدی گردد و سیاید دانست که مراد ایشان
از ان نوزها یعنی که مذکور شد نه نوریست از خارج بلکه همان
نوریست که حق سبحانه از آن در انسان تعبیه کرده و غرض از
ریاضت بطریق مذکور تصفیه آن نور ست و تجلیه وی از مکدرات
طبیعیه و حسیه و خیالیه و وهمیه و چون آن تصفیه و تجلیه بر
نهج صواب بعمل آید بعد از انکه مرتاض بریاضات عملیه و
معتقد اعتقادات حقه بوده باشد همان نور بالقوه نوری
شود بالفعل که بآن نور همه شنیدنیها دیده شود و همه خبرها بعین
رسد اللهم بلغنا الی ذلک المقام العالی باخر احبابنا عن هذا
المنزل الفانی البالی و چون چنین دانستی منافاتی میان
انچه در همقام مذکور شد و میان انچه سابقا در مقدمه کتاب
مبین گشت نیابی و چنانکه اشاره بآن شد گمان آنست که
مراد ایشان از وحدت وجود رمزیست از کیفیت صدور
و شدت ارتباط معلول بعلت و قیومیت علت مر معلول را

مثلا اگر کسی گوید که حرارت نار بسیط تنزل کرده و بلبت ماهیتی
است منظور بلوریت شده و در حقیقت نار و حرارت از
سنخ واحد و بلبت و ماهیت در جوهر متحد هر آینه معلوم است
که مراد قایل این قول چیست و جمعی از متشبثین کلمات طریقه
تصوف که در طریقه نظیر خالی از تحقیقی نیست تصحیح وحدت وجود
چنین نموده اند که چنانکه حقیقت کلی را نسبت بتعینات افراد
بسه گونه اعتبار کرده اند یکی بشرط لا تعین و بان اعتبار
ویرا ماده عقلیه گویند و در خارج موجود نشود دوم
بشرط تعین و بان اعتبار عین شخص شد سوم لا بشرط تعین و
عدم تعین و بان اعتبار ویرا کلی طبیعی گویند که نزد محققین
جزو شخص است و موجود بعین وجود شخص کذلک حقیقت وجود را
که منشا اشتراع مفهوم وجود عام بدیهی است نظر بتعینات ماهیات
بسه گونه اعتبار توان کرد یکی بشرط عدم ماهیت و عدم
تعین مطلقا و آن حقیقت واجب الوجود است نزد حکما
دوم لا بشرط تعینی از تعینات ماهیات و عدم آن و آن

حقیقت واجب الوجود است تر د صوفیه سیوم بشرط تعینی
از تعینات مهیات د باین اعتبار عین هر حقیقتی است از حقایق
ممکنات پس حقیقت هر ممکنی عبارتست از حقیقت وجود مخلوط
شده با تعین ماهیت و چون آن حقیقت لابشرط اعتبار
کرده شود عین حقیقت واجب شده با تعین ماهیت و عین الوجود
باشد و چون با تعین اعتبار کرده شود عین حقیقت ممکنی پس
موجودیت حقیقت ممکنی بهمین حقیقت وجود باشد و تعین
ممکنی که ماهیت عبارت ازوست امری باشد اعتباری
که عارض حقیقت وجود شده باشد این توجه اگرچه توجهی
فرمیت اما توجهی دیگر در نهایت بعد است چه کلی طبیعی از آنجهت
سهم که متحقق شوانده شد در خارج مگر بانضمام تعین و متماحص
مرآینه بضمیم تعین تا موجود تواند شد بخلاف حقیقت وجود
که بنفس ذات خود موجود است و مستغنی است در وجود
از عروض عوارض و تعینات و امثال آن پس چگونه
معروض تعین ممکنی تواند شد پس اولی در توجه کلام صوفیه

است

آنست که اشاره بآن کردیم طریقه دیگر در توجیه کلام صوفیه
طریقه ذوق المتالهین است و آن چنانست که گوییم شک نیست
که موجودیت اشیا مفهوم وجود عام بدیهی که امریست اعتباری
عقلی تواند بود چه این مفهوم ذهنی را قیامی نیست در خارج
بماهیات بلکه موجودیت سرشتی بودن اوست بحیثیتی که منشا
انتزاع مفهوم وجود تواند شد و هیچ حقیقتی منشا انتزاع
وجود بنفس ذات خود نتواند شد مگر حقیقت واجب الوجود
و سایر حقایق منشا انتزاع وجود نشوند مگر بسبب انتساب
و ارتباط خاصی بحقیقت واجب الوجود پس حقیقت وجود اعنی
مابه الموجودیت در همه موجودات یکی باشد و آن
حقیقت واجب الوجود است و بنا بر این توجیه حقیقت وجود
واحد باشد و حقایق موجودات متکثره و ظاهر از کلام
صوفیه آنست که حقیقت موجود است و احد باشد نه آنکه
مراد این باشد که موجود حقیقی واحد است و بطریقه ذوق
المتالهین نیز موجود حقیقی نیز واحد است چه موجود حقیقی

است که بنفس حقیقت خود موجود باشد و آن نیست مگر حقیقت
واجب الوجود و سایر حقایق موجودات اعتباریه اند چه موجودیت
آنها نیست مگر باعتبار نسبت بحقیقت وجود و اما طریقه حکما در کیفیت
صدور آنست که گویند واجب الوجود تام است و فوق التمام
و مراد از تمام موجودی است که وجود و کمالات وجودش
بالتمام در خود از خود بالفعل حاصل باشد و مستکمل بهیچ امری
که خارج از خود باشد نباشد و هیچ چیز از جنس وجودش
برتر حاصل برای غیر او نباشد و اینچنین موجود منحصر است
در واجب الوجود چه هر موجودی غیر واجب الوجود با کمالات
وجودش بالقوه است و مستفاد از خارج مانند انسان مثلا
و با کمالات وجودش در وی حاصلست بالفعل لیکن از غیر
نه از خود مانند عقول مجرده و در هر دو قسم وجودش
حاصلست برای غیر چه هر کدام متعدد ند یا بالنوع یا بالاشخاص
تیر و مراد از فوق التمام موجودیست که با وجود تمامیت
وجود غیر و کمالات وجود غیر نیز فائض از وی باشد کما

که وجود و کمالات وجود از و سر آمده و بدیگران رسیده
و انحصار اینچنین موجود در واجب الوجود ظاهرست پس وجود
و کمالات وجودات جمیع ممکنات رشحی است و تراوشی بلا شائبه
از وجود فوق التمام واجب الوجود و تحقیق تفصیلی این طریقه آنست
که فاعل هر کلاه تام القدره و الفاعلیه باشد و غیر محتاج بمعاون
و آلت هر چه را تصور کند و اراده تامه اش تعلق بآن کرد هر
آینه لوح و صفحه نفس الامر نفس او پذیرد و چون نظام کلی و ترتیب
جملی موجودات من الازل الی الابد که هر آینه بر وفق خیر
مطلق و مصلحت محض است در ازل معلوم و متصور واجب الوجود بلا
شائبه بوده و اراده کامله اش بتفاصیل اجزاء و جزئیات
نظام خیر کل یکی بعد دیگری تعلق گرفته لهذا بر طبق اراده تامه
اش در خارج ارتسام پذیرفته و بتطارق اقتضای آن
کند که نسبت ظرف خارج و نفس الامر بواجب الوجود چون
نسبت ظرف ذهن باشد بنظر باد نسبت ایجاد کردن واجب
الوجود مر حقایق اعیان موجودات را در خارج چون نسبت

تصور کردن ماهیت مر مفهومات مخترعه را در ذهن و فی الحقیقه
ظرف خارج ممتنع است ظرف ذهن باشد مر واجب الوجود را از شائبه
و از نیجا سر وحدت وجود بعضی که خاطر فاتر این مسکینه با آن
مُنافق شده مفهوم مستفاد نتواند شد چه نسبت حقایق موجودات
بحقیقت واجبیه نسبت مفهومات جنس و فصل باشد که اجزای
تحلیلیه اند بماهیت نوعیه بسیطه و موید این است آنچه از بعضی
از اکابر بنظر رسیده که وجود واجبی عین وجودات هم موجودات
نه عین وجود هر یک از موجودات قلم ازینجا رسید و سر شرکت

فصل چهارم از باب سیوم از مقاله دوم در بیان صادر اول و
اشاره بترتیب موجودات حکما چنانکه سبق ذکر یافت گفته اند که
از واحد حقیقی که هیچگونه کثرت در وی نباشد نه حقیقی و نه اعتباری
صادر نشود الا بالذات در مرتبه واحده مگر وحدتی چنان که بالذات
مر علت را نظر بمعلول معین از خصوصیتی که مرجع وجود وی بخصوص تواند
شد از میان سایر معلولات ممکنه الصدور آن خصوصیت
در واحد حقیقی نه خود ذات تواند بود نه عارض ذات

مختص بنده سید اعظم - قلم

والا تخصص کثرت لازم آید بلکه باید عین ذات باشد و آن
خصوصیت عین ذات نظر بد و معلول شوانند بود والا لازم آید
که اثنینیت در معلول نموده باشد و یا خصوصیت شرکت
باشد و این هر دو خلاف مفروض است و یا خصوصیت نظر بهر
دو بالذات نموده باشد بلکه نظر بیکی بالذات و نظر بدیگری بالعرض
و این ممکنست و واقع پس ثابت شد که از واحد حقیقی صادر نشوانند
شد بالذات غیر معلول واحد و چون ثابت شد که واجب الوجود
واحد حقیقی است پس معلولی که در مرتبه اول صادر شود از و
باید که ماهیت بسیطه باشد بحسب خارج و باید که محتاج نباشد
وجود او یا تقدم او بوجود معلولی دیگر والا آن معلول دیگر
صادر اول نبوده باشد بوجوب تقدم المحتاج الیه علی المحتاج
و همچنین معلولی در میان معلولات ممکنه جوهر عقلی تواند بود
و پس چه عرض مطلقا محتاج است در تقوم بجوهر و از انواع جوهر
جسم مرکب خارجی است از ماده و صورت و صورت محتاجست
در تعین مادیه و ماده محتاجست در قوام بصورت و نفس محتاج است

در فیضان وحدوث باستعداد بدن یا استعداد ذاتی فطری تا نفوس فلکیه و باستعداد مجردی تا نفوس بشریه پس یکی از معقولات غیر منتهیه و انواع جواهر تیه صادر اول شوانند لو ذکر جوهر عقلی پس لابد است که صادر اول جوهر عقلی باشد و چون عقل اول صادر اول شوانند شد کثرت پیدا شود و بر سبیل لزوم بالعرض نه بطریق صدور بالذات و بیان حصول کثرت آنست که عقل اول را لامحاله هویت مخصوصه است که از و کاهی تعبیر بوجود خاص کنند و صادر اول بالحقیقه او است و لازم افتد او را لامحاله مهیت کلیه و ثابت شود و مر ماهیت را قیاس بوجود امکان و مر وجود را قیاس بعلت وجوب بالغیر و چون آن هویت مخصوصه مجرد است قایم بذات خود شود مر او را تعقل ذات خود و تعقل علت خود پس حاصل شود شش امر که دو از ان امور معقوم ذات او اند که وجود باشد و ماهیت و این مر دو بحسب خارج متحد اند و بحسب ذهن متغایر و دو امر دیگر حال او است قیاس بعلت خود و آن

بذات خود و آن امکان است و تعقل ذات خود و دو امر دیگر از ان امور سته حال او است قیاس هم

وجوب

وجوب غیری است و تعقل او مر علت خود را و شکی نیست که حالی که ثابت است مر او را قیاس بعلت اشرف است از حالی که ثابت قیاس بذات خود پس صادر شود بو ساطت این دو حال از مبدا اول دو معلول دیگر یکی عقل ثانی و دویم فلک اول و شکی نیست که عقل اشرف است از فلک پس مناسبت آنست که اشرف بو ساطت اشرف صادر شود و آن دو ان بو ساطت ادون و حالی که واسطه وجود فلکست مشتمل بر دو جهت است یکی تعقل دویم امکان و شکی نیست که تعقل اشرف است از امکان و فلک مرکبست از ماده و جسمیه و نفس فلکیه که صورت اوست و صورت اشرفست از ماده پس اشرف شد باشد بشرف و ادون با دون و این امور و احوال که لازم افتاده مر معلول اول را اگرچه امور خارجیه نیستند لیکن امور نفس الامریه اند که جهات علیت و اقتضا باشال این امور مختلف نوانند شد پس واسطه صدور معلولات متعدده تو انند شد و چون لوازم معلول اول شدند پس محتاج بجعل علیحده نیستند و مستلزم

صدور کثرت در مرتبه واحده از واحد حقیقی باشد بلکه جعل لوازم
بالتبع و بالعرض جعل ملزومست و مجعول بالذات نیست مگر واحد که
ملزوم این لوازمست و باین قیاس صادر شود از عقل ثانی فلک ثانی
و عقل ثالث و از عقل ثالث فلک ثالث و عقل رابع و از عقل
رابع فلک رابع و عقل خامس و از عقل خامس فلک خامس
و عقل سادس و از عقل سادس فلک سادس و عقل سابع و از
عقل سابع فلک سابع و عقل ثامن و از عقل ثامن فلک ثامن
و عقل تاسع و از عقل تاسع فلک تاسع و عقل عاشر و صادر
شود از عقل عاشر نوعی از معادن و نبات افلاک تا مادهٔ کلیهٔ
عنصریات که قابلست مر استعدادات مختلفهٔ متجدده را و سبب
استعدادات مختلفهٔ صور عنصریات را از بسایط و مرکبات
و باید دانست که از وجوب استلزام کثرت معلولات مر کثرت
جهات علت را لازم نیاید وجوب استلزام کثرت جهات
علت مر کثرت معلولات را چه موجبه کلیه کنفسها معکس نیست تا
لازم آید که از عقول متعدده بسبب کثرتها که در مرتبه هر کدام

متحقق شود معلولات کثیره از و صادر گردد و لازم آید
که عدد عقول و افلاک غیر متناهی باشند و شر عدم لزوم
آنست که عقول متفقهٔ الحقیقه نخواهند تا لازم آید که مقتضای
هر یکی مقتضای دیگری باشد و تر نیاید دانست که قول
بوجدت صادر اول و وجوب ترتب در صدور کثرت
از واحد حقیقی منافی مسیح وضعی از اوضاع شریعت مطهره
نیست و منافاتی با اراده و اختیار و واجب تعالی ندارد بسبب
آنکه اراده و خرافیه و ترجیح بلا مرجح چون باطل است نزد
اصحاب عقل اراده و اختیار باحد المتعینات محتاجست بحصول
که مرجح عقلی تواند شد و هر کس از متکلمین که در این مسئله
و در امثال این از مسایل دیگر منازعه و منافشه کرده
بنا بر توهم منافاتست و قول باراده خرافیه و تجویز
ترجیح بلا مرجح چنانکه شایع بوده در میان اکثر متکلمین و تر
قول بوسایط منافاتی با توحید افعال و تخصیص ایجاد بموثر
حقیقی ندارد چه علت متوسط مفید وجود موثر در ایجاد

بلکه واسطه است در وصول فیض وجود از علت بعیده بسوی
معلول ولهذا اقاطبه محققین وحکمای متالهین بالقول بوجوب
وسایط مصرح اند باین کرلا مؤثر فی الوجود الا الله و
انچه در احادیث طاهرین وارد شده که اول ما خلق الله
العقل اشاره بترتب مذکور تواند بود و در بعضی روایات
از سرور کاینات عقلی و در بعضی روحی واقع شده و در
بعضی وارد شده که اول مخلوقات قلمست واین روایات
مختلفه العبارات متناقض نیستند چه تواند بود که همه اشاره
بعقل اول باشد چه مراد از عقل و روح یکی تواند بود
وسابقا بیان کردیم که مرتبه وجود خاتم النبیین صلی الله
علیه وعلی آله الطاهرین متصلست در سلسله عودی بمرتبه وجود
عقل اول در سلسله بدوی پس دور نیست که عقلی و روحی
اشاره بعقل اول باشد و نیز چون عقل اول واسطه فیضان
علوم و کمالاتست بالواح قابلیات ماتحت خود بر آینه
مناسب باشد تعبیر از و بقلم کردن بلکه لوح ظرف خارج

وبعد ازین نیز خواهد آمد

و صفحه

صفحه نفس الامر کتاب مبین تواند بود و مراتب موجودات
از بسایط و مرکبات حروف وارقام الهی که منقش شده بوساطت
قلم عقل درین کتاب سرکاه کاتب واجب الوجود باشد
قلمش اگر عقل مجرد بود و چه استعداد چه قلم درخور دست کاتب
نیز ابا نشده و دست قدرت الهی را قلمی جز عقل مجرد لایق
نتواند بود و محققین والقلم و باسطرون را بعقول تفاله و
ملایکه مجرده تاویل کرده اند و قرینه جمع ذوی العقول میدهد
این تاویلست و امام فخر رازی در تفسیر کبیر گفته که دلیل بر این
که مراد از قلم در اینجا عقلست و عقل اصل و اول جمیع مخلوقاتست
انست که در بعضی از اخبار وارد شده که اول ما خلق الله العقل
و در بعضی دیگر اول ما خلق الله القلم و در بعضی دیگر آمده که اول
ما خلق الله جوهریست که چون مخلوق شد نظر کرد بخدای تعالی
با و بنظر هیبت پس از هیبت خدای تعالی که عرقه شد
و کرم کرد و از و کفی بهم رسید و دخانی برخاست پس
آفرید از دخانش سماوات را و از کفش زمین را پس مجموع

ان ابخار دلالت بر بیکه مراد از قلم وعقل وجوهر کرا ول مخلوق شد
شی واحد باشد والا ناقض لازم آید وبدانکه قول بتعیین عدد عشره
در عقول مجرده محزوم بحکمیست یعنی که قایل باشاع زاده
برین باشند بلکه قول بعشره بنا بر بنیست که دلیل دلالت بر همان
عدد کرده چنانکه سابقا اشاره بان شد پس تواند بود
که عدد عقول طولیه بیش ازین باشند یعنی که ماین عقلی
که مبدا فلک اولست ووهاب الوحود عقول کثیره موجود باشند
وشیخ در اشارات طریق تنکیر گفته که من الضروره آن بکون
جوهر عقلی مدبر غیر جوهر عقلی وجرم سماوی وخواجه
قدس سره در شرح فرموده که این کلام دلالت بر بیکه شیخ جازم
نیست ببودن عقل اول مبدا فلک اول اذ لا سبیل الی ذلک
بلکه حکم اجمالی کرده که مصدر فلک اول باید که جوهری باشد
عقلی اعم از بیکه اول جواهر عقلیه باشد یا غیر آن لیکن اگر فلک
اول فلک ثوابت باشد چنانکه مذهب بعضی از اقدمین است
پس مصدرش عقل اول تواند بود بنا بر بیکه در عقل اول کثرت

جهات

جهات بمرتبه نمیرسد که استناد جمیع ثوابت بان توان داد
بلکه بنا بر ین مذهب مصدر فلک اول عقلی خواهد بود بعد از عقل
اول انتهی کلام المحقق واین سخن دلالت کند بر ان که عقل
دویم مصدر فلک ثوابت تواند شد وکثرت حاصله در
مرتبه دویم وفا بکثرت ثوابت تواند کرد ومعنی بعینیت
چه محقق خود بیان فرموده که هرگاه در مرتبه دویم دو معلول
باشد وتجویز نکنیم که از سافل بوساطت عالی معلولی صادر شود
در مرتبه سیوم دوازده معلول متحقق تواند شد واگر تجویز
کنیم اضعاف مضاعف خواهد شد پاینش انست که هرگاه از
واحد حقیقی ماتندآ صادر شود معلولی ماتندب واین اول
مراتب معلولات باشد پس تواند که از آصادر شود بوساطت
ب معلولی ماتندج وازب تنها صادر شود معلولی ماتند
د پس در مرتبه دویم دو معلول باشند باهم واگر تجویز کنیم
که از ب بوساطت آ نیز معلولی صادر شود در مرتبه
دویم سه معلول باهم باشند پس اگر در مرتبه دویم همان

دو معلول اعتبار کنیم و بس که آن ج د د باشند تواند بود
که از آ صادر شود بتوسط ج تنها معلول او و بتوسط د تنها
معلولی دیگر و بتوسط ج د هر دو با هم ثالثی و بتوسط
ب ج رابعی و بتوسط ب د خامسی و بتوسط ب ج
د سادسی و از ب بتوسط ج سابعی و بتوسط د ثامنی
و بتوسط ج د تاسعی و از ج تنها عاشری و از د تنها
حادی عشری و از ج د با هم ثانی عشری و این مجموع در مرتبه
سیوم باشند و اگر تجویز کنیم صدور از سافل را بتوسط عالی
و اعتبار کنیم ترتیب را در متوسطاتی که فوق واحدند مرآینه
حاصل در مرتبه سیوم اضعاف مضاعف آن خواهد شد
و این وقتیست که در هر کدام از معلولات سه گانه یعنی
ب که در مرتبه اول و ج د که در مرتبه دویم واقعند
کثرت جهات که در عقل اول اعتبار کرده بودیم اعتبار کنیم
و اگر اعتبار کنیم در ترتیب و توسط را نیز در میان اعتبار
کنیم عدد کثرت حاصله در مرتبه سیوم که مرتبه فلک تواند

مرآینه

مرآینه از حد ضبط بیرون خواهد بود پس منتفع شد تشنیع شیخ
اشراق بر شافعین که در مرتبه عقل دویم کثرتی که وفا بصدور
کثرت نداشت کند متحقق نیست فصل پنجم از باب سیوم از مقاله دویم
در سبب اختلاف صور عناصر اربعه و بیان اسباب امتزاجات
که مبادی ترکیب مرکبات است شیخ ابو علی سینا نقل کرده در
شفا از جماعتی منتسبین بعلم حکمت که چون حرکت فلک مستدیر است
و حرکت مستدیره اختلاف اوضاع او نسبت بجسمی ساکن در
جوف فلک پس لامحاله محاکه با جسم مذکور واقع شود و حرکت
تسخین او شده مستحیل بنار کرد و آنچه از جسم مذکور دور
دور باشد از فلک و در حوالی مرکز واقع باشد سکون
خود بماند و مایل بهبوط و کثافت شود تا آنکه مستحیل کرده
بارض و آنچه ازین جسم مابین نار و ارض واقع شود آنچه
در یلی نار است حار باشد لیکن حرارتش کمتر از حرارت نار
و آنچه در یلی ارض است کثیف باشد کثافتی اقل از کثافت
ارض و قلت حرارت و قلت کثافت موجب رطوبت باشند

پس مایلی نار حار رطب باشد بود و آن هوا باشد و
مایلی ارض نار بارد رطب و آن ماء باشد و سبب کون عناصر
همین باشد و بعد از نقل این کلام حکم کرده بعدم صحت این
کلام بنا بر آنکه لازم آید که جسم مذکور را قبل بدون صورت
نوعیه موجود باشد و بعد ازان بحرکت و سکون اکتساب
صور نوعیه کند و این محالست چه جسم مجرد صورت جسمیه
موجود نتواند بود چه جسم مطلق بمنزله جنس است و صور نوعیه بمنزله
فصل و وجود جنس بدون فصل محال باشد بلکه حق آنست که چنانکه
وجود مادهٔ عناصر از عقل عاشر است بمعاونت افلاک
صور عناصر نیز فایض میشود بر ماده از عقل عاشر بمعاونت
افلاک یعنی که چهار فلک از جمله افلاک و یا چهار جمله از مجموع
افلاک و یا یک فلک بچهار نسبت مخصوصه موجب فیضان صور
اربعه عناصر بوده باشد و وجهی که جماعت مذکوره بجهت
حدوث صور عناصر گفته اند سبب تخصص عناصر باشد با جواز
امکنه مخصوصه چه بودن حار در چیزی که یابی حرکت باشد

ولا محاله

ولا محاله مستحفظ او تواند بود انسب است و بودن بارد در خیر شکون
که مستحفظ اوست اولی و در کتاب مبدا و معاد گفته که چون اجرام
اسطقسیه کاین فاسد است وجهیت که مبادی قریبه اش قابل
تغیر باشد و عقل تنها مبدا آن نباشد و اسطقسات در ذات
مشترک کند و در صور مختلف پس واجب است که اشتراک ماده تابع
امری باشد مشترک در فلکیات و آن اصل حرکت مستدیره است
چه افلاک مع اختلافها مشترک کند در حرکت مستدیره و اختلاف
صور تابع باشد مر اختلاف قوای محرکهٔ افلاک را چه هر فلکی را
محرکی است مختص بحسب خصوصیت جهت و سرعت و بطء که
آن خصوصیت مستند است بخصوص محرکی و چون بقای ماده
بدون صورتی از صور ممکن نیست پس قوام ماده تنها بطبیعت
مشترکه فلکی نباشد و چون ماده بالزمان مقدمست بر هر صورتی
که بالفعل مقوم اوست ناچار حدوث صور عناصر پس صورت
تر تنها مقوم ماده نتواند بود پس قوام ماده از مجموع امرین
باشد یعنی از طبیعت مشترکه فلکیه و از طبیعت مطلقه صور مختلفه و اما

سبب امتزاجات رود و کونه نسبت یکی اختلاف نسب عناصر
فیما دونات ماتند مجاورات بعضی با موضعی از ارض که مقتضی افعالات
آن موضعست و بتوسط اضافات مقتضی سخونت و بتوسط
سخونت مقتضی تخلخل یا اصعاد جسم سخن که موجب خروج از مکان
طبیعی است و ممزوج شدن با غیر خود و سبب دویم قوی و
هیات طبیعیه که فاعلیتند از سماویات بر طبایع و صور و
نفوس که موجب تحریک انهاشوند مر مادهٔ خود را و مادهٔ غیر
خود را و سبب کردند مر امتزاج بعضی از اجسام را با بعضی دیگر
چنانکه معلومست از ادویهٔ غاذیه و سبب حدوث مزاج کردند
و مزاج لامحاله بر نسبتهای مختلف واقع تواند شد بحسب تفاوت
در کمیات و کیفیات عناصر و موجب اختلاف استعدادِ ممتزج
کردد و بحسب استعدادات مختلفه صور مرکبات متخالفه از واهب
الصور فایض شود فصل ششم از باب سیوم از مقاله دویم

مرکبات عقل جایز نیست کرا و افعال
فعال نیز کویند سابقا ثبوت پیوست
که نفوس ناطقه ص

در بیان انکه علت فیضان نفوس ناطقه و سایر صور نوعیه
باکثرت افراد متفقة الحقیقه اند پس بنا بر کثرت افراد فیضان

انها

انهاء بدون واسطه از واجب الوجود که واحد حقیقی است در
مرتبهٔ واحده ممتنع باشد و بنا بر اتفاق نوعی صدورش
بترتیب که بعضی علت بعضی باشند نیز نتواند بود والا تشکیک
در ذاتی لازم آید بسبب انکه ماهیت در همه افراد او چون یکی
است علیت در و مستلزم تشکیک با قدمیت باشد بخلاف
انکه افراد متخلفة الحقایق باشند مانند عقول و نیز صدور
نفوس ناطقه از جسم فلکی نتواند بود بنا بر انکه نفس اشرف
از جسم است و شریف معلول خسیس نشاید و همچنین صدور
نفوس ناطقه از معلول اول نیز نتواند بود بنا بر انکه جهات
و معانی حاصله در معلول اول که سبب صدور کثرت
از و تواند بود اگر مختلفة الحقیقه باشند مقتضای هر کدام
مخالف مقتضای دیگری خواهد بود و لازم آید که نفوس
ناطقه نیز مختلفة الحقایق باشند و اگر آن جهات و معانی
متفقة الحقیقه باشند متعدد نتواند بود و سبب انکه کثرت
و تعدد در نوع واحد حاصل نتواند شد مگر بسبب مادهٔ و

عوارض مادیه که در معلولات اوّل مفقود است و بهمین
سبب صدور نفوس ناطقه از هیچ یک از عقولی که بعد
از عقل اوّلند تیسّر نتواند نمود مگر عقل عاشر چه در جهات
همه آنها اگرچه ماده بحقق شده بنا بر بعد رتبهٔ هر یک از آنها
مر فلکی را از افلاک لیکن چون ماده فلک قابل کون و فساد
نیست سبب کثرت نوع واحد نتواند شد بخلاف عقل عاشر
که مصدر ماده کائنات است پس نوع ناطقه از و بهر جهت واحده
که صادر شود متکثر الافراد تواند شد بحسب مواد مختلفه
الاستعدادات که امر جهت مخالفه موجب آن باشد پس ثابت
شد که علت فیضان نفوس ناطقه عقل عاشر است و نیز
ثابت شد که تشخص هر نفس مستفاد است از مادهٔ مستعد شده
باستعداد خاص که بدن عبارت از وست و پوشیده
نماند که دلیل مذکور دلالت کند که مبدء فیضان نفوس ناطقه
باید عقلی باشد که مبدء ماده کائنات نیز باشد تا جهتی
شود اورا افاضه نوعی متکثر الافراد پس هر گاه ثابت شد

نفس م

بدلیلی

بدلیلی علیحده باین دلیل توان ثابت کرد که هر فلکی را مبدء عقلی
باشد و عقل مذکور عاشر آنها باشد یا نه نظر بقیی تقاضا
کند که توان کرد چنانکه شیخ در کتاب مبدء و معاد کرده
پایانش آنست که هر گاه عقل مذکور مبدء ماده کائنات باشد
باید که مرتبهٔ وجودش که بآن علت نفس ناطقه شده
بعد از استتمام وجود افلاک باشد تا میسّر شود او را افاضه
نفوس ناطقه متکثره چه اختلاف استعداد ماده کائنات
که سبب تکثر اشخاص نفس ناطقه است باعانت سماویات
حاصل شود چنانکه در ابحاث اسباب امتزاج دانسته
شد پس وجود او با وجود فلک قمر باشد که آخر افلاک است
پس معلول اوّل تواند بود بنا بر انکه افلاک دیگر پیش ازو
موجود باشند و معلول فلک تیر تواند بود بنا بر انکه اشرف
از فلک پس معلول عقلی دیگر باشد که وجودش با وجود
فلک دیگر باشد و نقل کلام دران عقل کنیم تا منتهی شود
بعقلی که وجودش در مرتبهٔ وجود فلک اوّل باشد

وجود مبدء عقلی بجهت هر فلکی ثابت میشود
که عقل مبدء نفس ناطقه عقل عاشر بیش
از ما بقطع نظر از آن دلیل علیحده م

و با فلک اول معلول عقلی باشند که معلول اول و اول عقول
نوانند بود پس ثابت شود وجود عقول عشره بترتیب مشهور
و چون ثابت شد که مبدء نفس ناطقه عقل عاشر است ثابت شد
که مبدء جمیع انواع کاینات متکثره الافراد تیز عقل عاشر است
بجهات متکثره مختلفه که لامحاله حاصل شده در مرتبه عاشره
و باختلاف استعدادات مادیه قابله پس اختلاف انواع مستند
باشد باختلاف جهات و اختلاف اشخاص هر نوع باختلاف
استعدادات و چون نفس ناطقه اشرف انواع کاینات است مستند
باشد بجهتی که اشرف جهاتست و سایر انواع مرکبات بسایر
جهات پس ذو غایت بترتیب و افاضه کمالات هر نوعی از
انواع کاینات تیز که باصطلاح اشراقیین رب النوع
عبارت از انست عقل عاشر باشد که مربی و مفیض کمالات
هر نوع است بجهتی از جهات که حاصلست مراورا از ترتب
معلولات مجرده و مادیه طولیه و عرضیه که متقدمند رد
و حاجت باثبات عقول مجرده عرضیه دیگر در مرتبه عاشره

که ارباب انواع باشند نشود **فصل مقسم از باب سیوم از مقالهٔ سوم**
در بیان سبب حدوث حوادث و ربط حادث بقدیم سابقا
دانسته شد که سبب حاجت ممکن بعلت امکانست چنانکه مذهب
جمهور حکماء و محققین متکلمانست نه حدوث چنانکه مذهب جمعی دیگر
از متکلمین است و مراد از ان علت مفید وجود و مرجح اوست
بر عدم و سبب احتیاج باین علت حق آنست که طبیعت امکانست
خواه ممکن حادث باشد و خواه قدیم چنانکه دانسته شد و مراد
از حادث در اینجا آنست که وجودش مسبوق باشد بزمانی
که عدم سابقش متحقق دران زمان باشد مانند حوادث
یومیه و مراد از قدیم آنست که نه اینچنین باشد اگرچه مسبوق
بعدم مطلق باشد مانند فلک و این حدوث و قدم غیر
حدوث و قدمیست که ما در مسئله حدوث و قدم عالم گفتیم
گوییم چه قدیم بامعنی حادث بامعنی است لامحاله و
جمیع ممکنات حادثند بامعنی نه بامعنی و بامعنی منعکس
شوند بحادث و غیر حادث خواه غیر حادث بامعنی را قدیم

پس جمیع ممکنات خواه حادث
خواه قدیم متساوی اند در
حاجت بعلت مفیده و مرجح وجود
و حادث را با حاجت بعلت
مفیده و حاجتی دیگر بیشتر است
بعلت محدثه یعنی علتی که
سبب باشد در این که علت
مفیده موجود

نامگشته و خواه نه ترجیح داده وجود او را بر عدم در خصوص
این جزو زمان دون جزوی دیگر سابق بر ان والا
ترجیح بلا مرجح لازم آید نظر بخصوص وقت چنانکه اگر علت
مفیده موجود ی ترجیح بلا مرجح لازم آمدی نظر بخصوص وجود دون
عدم و شک نیست که ان حاجت دوم ممکن قدیم را لامحاله
نباشد چه ممکن قدیم چون پیش از زمان وجودش زمانی
نیست لهذا از علت محدثه مستغنی است و عادت علما جاری
شده که علت مرجحه اصل وجود را علت مبقیه گویند بنا
بر انکه ممکن در بقا نیز محتاج بادست و علت مرجحه خصوص
وقت را علت محدثه بنا بر انکه حاجت با و محض بوقت
حدوثست و بس و شک نیست علت محدثه من حیث هی محدثه
داعیت حدوث او در وقت حدوث معلول چه اگر پیش
از و موجود باشد لازم آید تخلف معلول از علت تامه
چه مفروض انست که جمیع ما یتوقف علیه العلة المبقیه حاصل
باشد و باقی نماند مگر امری که مخصص وقت حدوث باشد

پس اگر

پس اگر مخصص پیش از وقت حدوث موجود باشد و معلول
موجود نباشد لامحاله تخلف لازم آید پس واجبیت اختصاص
وجود علت بوقت حدوث معلول و چون مثل کلام در حدوث
علت محدثه کنیم تسلسل لازم آید پس لابد است که علت محدثه
اعنی موجب حدوث حادث در وقت معین امری باشد
که حدوثش محتاج نباشد بعلتی و آن امری تواند بود
که حادث باشد بوجهی و ثابت باشد بوجهی و ان امر حرکتست
چه حرکت از جهت ذات و ماهیت ثابتست و از جهت نسبت
بمحدودی مسافت متجدد و حادث پس لابد است در حدوث
حوادث از حرکتی که هیئتش حادث نباشد بحدوثی که
مراد است در مقامنا اگرچه حادث باشد بحدوثی که مراد است
در مسئله حدوث و قدم عالم و آن حرکت فلکست پس علت
و سبب حدوث حوادث حرکت فلک باشد و بسبب حرکت
فلک تواند که حادث معلول واجب الوجود قدیم واقع
شود و جمیع حوادث مرتبط بقدیم شوند و تخلف معلول از علت

نامه لازم نیاید و بباید دانست که حرکت فلک کانی علت محدثه
موجب تخصیص حدوث حادث بوقت معین تواند بود که حادث
را ماده یا موضوعی باشد که استعداد وی مر حدوث حادث
را بتدریج بسبب حرکات و اوضاع سماویات تمام شود
و چون استعداد ماده یا موضوع تمام شد فیضان وجود آن
حادث بر آن ماده یا موضوع از مفید وجود واجب گردد پس
تمام شدن استعداد و قابلیت علت قریبه تخصص وجود حادث
بوقت حدوث و حرکات و اوضاع علت بعیده آن پس
همچنانکه وجود حادث مسبوقست بوجود حرکات و اوضاع
مسبوقست بوجود ماده یا موضوع نیز واجبست یعنی بقول حکما
که هر حادث مسبوقست بماده و مدت چه مراد از مدت زمانیست
که معد آر حرکت فلکست و مراد از ماده اعم است از ماده بمعنی
هیولی و از موضوع فصل هشتم از باب سیوم از مقاله دویم
در بیان آنکه فاعلیت واجب الوجود مر اشیا را چه نحو است
از انحاء فاعلیت و بیان آنکه کار فاعل بعد از آنکه شروع اند در کار

فاعلیت

فاعلیت خدای تعالی بعلم و اراده است نه بطبع و بعد از اتفاق
حکما و محققین متکلمین در آنکه علم و اراده در واجب تعالی چون
سایر صفات عین ذاتست نه زاید بر ذات و بعد از اتفاق
در آنکه فاعلیت حدای تعالی نه بنا بر غرضی یا منفعتی یا کمالی
اولویتی است که عاید و راجع بذات وی شود و تعالی عن ذلک
علو کبیرا مختلف شده اند که آیا تواند بود که خدای تعالی
بفعل خود قصد بسوی امری از امور مذکوره نه برای خود بلکه
بجهت ایصال نفع بغیر کند یا نه حکما برآنند که با وجود اشتمال افعال
الهی بر اتم وجوه خیر و اکمل جهات ایصال نفع بغیر منزهست
از قصد بسوی آن چه صدور قصد نتواند بود مگر نظر بامری
که نظر فاعل اولی باشد پس فاعل بآن کار سبب اولویتی و کمالی
شود برای خود که بدون آن فاقد آن کمال باشد و هیچ
علت حقیقی و فاعل حقیقی معلول خود نباشد بلکه بقصد خود تتمه ماده کند
تا مستعد شود مر فیضان وجود معلول را از علت و فاعل
حقیقی مانند طبیب که بدن مریض را مهیا کند تا مستعد شود بحیث

از معد آر حرکت فلک است و مراد از ماده اعم است از ماده بمعنی هیولی و از موضوع

فیضان صفت از واهب الصحة والحیوة و ماند نجار که مهیا کند
مادهٔ خشب را برای فیضان صورت سریر از واهب الصور و بالجمله
مر فاعل با اراده را جواند فاعل حقیقی مفعولات خود نباشد
بلکه فاعلیت این فواعل بالحقیقه بحریک یا اراده پیش نباشد پس صدور
فعل ازین فواعل متصور نشود نه از فاعل حقیقی و اراده در فاعل
حقیقی راجع برضا نشود نه راجع بقصد پس واجب الوجود فاعل بالرضا
باشد نه فاعل بالقصد و همچنین جمیع علل حقیقیه متوسطه از عقول
مجرده و نفوس فلکیه و جمهور متکلمین واجب الوجود را فاعل بالقصد
دانند و اشاعره نفی غرض از افعال الهی کنند تا استکمال و احتیاج
بغیر لازم نیاید و واجب تر ندانند اشتمال افعال الهی را
رجحانات حسن و مصالح بنا بر انکه قایل بحسن و قبح عقلی
نیستند پس بر ایشان لازم آید که واجب الوجود عالم غرض
باشد در افعال خود تعالی عن ذلک و معتزله اثبات اغراض
کنند و فعل الهی را معلل بغرض دانند و اغراض را نفع راجع
دارند و منع کنند که فعل محبت اهمال نفع نفع مطلقا مستلزم استکمال
باشد

باشد و تحقیق مقتضی آنست که مذاهب ایشان بالمعنی راجع شود
بمذهب حکما که افعال الهی را مشتمل بر مصالح و حکم دانند و ترتیب
در یکی مصالح و حکمی که عین اغراضی است که معتزله بآن قایلند
مقصود است یا مرضی لغیری محض باشد چه معتزله در اصطلاح
خود قصد را تخصیص نهند با چه حکما مخصوص بآن دارند و حکما
نیز تخصیص اصطلاح کنند قصد الهی را برضا و تاب این
تحقیق مذهب جماعتی از معتزله دارد که قایلند بانجاب
فی الجمله با نکه اراده مطلقا موجب فعلست و فعل تا واجب
نشود موجود نشود و تنافی میان حکما که افعال الهی را لوازم
خیریت ذات کامله واجب الوجود دانند نباشد و ترتیب
معنوی متحقق نشود

فصل نهم از باب سیوم از مقاله دوم

در بیان عنایت و تدبیر الهی و بیان انکه موجودات
واقعند بر اتم وجوه ممکنه نظر بنظام کل حکما گفته اند که
چون ثابت شده که افعال الهی جمیعی بر قصد توانند بود و
و واجب الوجود و علل عالیه فعل را بالقصد غایتی و غرضی که

غیران

مترتب شوند بر فعل شوند کرد و حاصل نفع بسائل منظور عالم
شوند بود حال انکه موجودات و اقعند بانتم وجوه احکام
و انحاء ان وجهات نفع و خیر بجدی کر ناظر دران و دانایان
سنگ نکنند کر وقوع موجودات بر وجوه واقعه منت مکر برای
ترتب آثار نفع و جهات خیر کر مترتبند آن آثار و جهات بر ان
موجودات و اشتمال موجودات بران آثار غریبه و تدابیر عجیبه
مجرد اتفاقی الصرفه شوند بود پس واجبست کر صدور موجودات
از واجب تعالی بطریق عنایت بوده باشد پاداش انست کر واجب
الوجود خیر محض است بنا بر انکه خیر فعلیت و تمامیت وجود و ذو
کمالات وجود است و لهذا گفته اند الخیر هو ما تشوقه کل
شی و یتم به وجوده و ظاهرست کر هر چیزی مشتاق خواهان
تمامیت وجود و فعلیت کمال وجود خود است پس خیر مطلق
تمامیت و کمالیت وجود باشد و در مقابلش شر نقیت
مکر نقص وجود و بقصان کمال وجود پس شر راجع شود
بعدم یا عدم ذات یا عدم امری کر صلاح حال ذات و کمال

وی باشد

وی باشد و واجب الوجود عین وجود تام بالفعل کامل است بحسب ذات
و هم بحسب کمالات ذات بحیثیتی کر امکان و بالقوه و عدمی بوجهی
از وجوه در و متحقق نیست پس واجب الوجود خیر محض باشد
و هیچ موجودی غیر از واجب الوجود خیر محض نشوند بود و
و هر چه خیر محض باشد صادر نشوند شاید و مکر خیر محض
بسبب انکه جهت صدور شر کر عدمست در و متحقق نیست
تا بالجمله شر از و صادر تواند شد بلکه موجود تا
خود منشوب بشریت و عدم نباشد صدور شر
از و ممکن نباشد و ظاهرست کر سبب نظام کل اعنی مجموع
موجودات من حیث المجموع نیست مکر واجب الوجود اگرچه
بعضی از موجودات بسبب و واسطه وجود بعضی دیگرند
اما مجموع من حیث المجموع مستند نیست مکر بواجب الوجود
پس نظام کل خیر محض باشد و چون خیر محض باشد لامحاله مشتمل
باشد بر خیرات و منافع مذکوره و مصالح و حکمتهای منحصر
و جهی کر اتم ازان ممکن نیست چه امکان نظامی اتم ازین نظام

واقع باطلست بنا بر انکه لازم آید که این نظام موجود ناتمام باشد
وچون ناتمام باشد لامحاله شر باشد وچون شر باشد صدورش
از واجب الوجود ممتنع باشد پس ایجاد واجب الوجود مر نظام
کل را بنا بر خیریت نظام کل باشد چه واجب الوجود خیر محض
است و با وجود خیر محض بودن فوق التمام است و معنی فوق التمام
چنانکه گذشت آنست که هر خیری و وجودی و کمال وجودی ازو
مترشح و فایض گردد و همچنین اشتمال نظام کل بر جمیع موجود
مصالح مذکوره بنا بر خیریت اوست چه نظام خیر آنست
که مشتمل بر وجوه خیرات و منافع باشد و شک نیست که
واجب الوجود علت بذات خود و بهمینکه ذات او خیر
محض و مبدا افضان نظام خیر مشتمل بر وجوه خیرات پس
لامحاله اراده ذات او متعلق باشد بفضان او و چون اراده
ذاتی مقصد نمیتوانه بود بنا بر لزوم استکمال چنانکه دانسته شد
پس اراده مذکوره رضا باشد و اینست معنی اول حکما که واجب
الوجود فاعل بالرضاست نه فاعل بالقصد چه رضا اراده ایست

که متعلق

که متعلق بسائل نرانده شد و مستلزم استکمال نیست بخلاف قصد و
شیخ در کتاب مبدا و معاد گفته که اگر کسی بمعنی را معنی متعلق اراده
واجبی را نظام کل و ایجاد نظام کل را محض خیریت قصد نام کند
مضایقه در ان نیست و این کلام شیخ مویدیست معنوی است که مذکور شد
و بالجمله معنی عنایت واجب الوجود علم اوست بنظام خیر بوجهی
که مبدا فیضان نظام خیر باشد فصل دهم از باب سیوم از
مقاله دویم در ذکر بعضی از حکمتها که مشتملست
نظام کل بر ان شیخ در کتاب مبدا و معاد گفته که چون علم حق تعالی
بنظام خیر علمیست که هیچگونه نقصی در وی نیست و این علم سبب و
علت وجود اشیاست در خارج پس نظام وجود کل در غایت
اتقان و احکام واقع شده و ممکن نیست خیر تری برای کل
بهتر از وجهی که واقعست کل بر ان و هر موجودی از موجودات
واقعست بر انچه سزاوار است مر او را اگر فاعلست بنحوی از
انحاء فاعلیت که در خورست مر او را و اگر منفعلست بنوعی
از انفعال که سزاوار است مر او را اگر ممکنست در مکانی که لایق

باوست واگر زمانیست درزمانی کرمصلحت اوست واگر قابل
اضداوست مفسوست درمیان ضدین علی السویه پس اگر
مقابل است باحدهما بالفعل ازشان اوست مقابل بانکه دیگر
بالقوه وانچه بالقوه است مستحق انست که بفعل آید درونتی
وبحهت مرکدام اماده است اسباب وشرایط درحوزان دهر
موجودی راکه عارض شود زوال ازکمال خود بسبب قاهری مر
آنرا درونتیست که برگرداند اورا بکمال او بعد از زوال قاهر
واسطقسات راقبول قرار زمانی داشت تامهیای حصول مزاج
باشند وبسبب حصول مزاج اماده صور مرکبات شوند وممکن شود
بقای کاینات بحسب نوع چه هرچه راممکن بوده بقای بالشخص
سبب مستبقی باوعطا کرده وهرچه راممکن نبوده بقای شخصی بلکه بقای
او بقای نوعی بوده وبس تعاقب افراد را سبب بقای
نوعی ساخته وفاکرده بنصیب وقسط وجود هر موجودی
وترتیب داده اسطقسات راعبر اتب لایق هرکدام پس مکان
عنصر نار را محاور فلک کرده که اگر درموضعی دیگر بودی و

محاور

محاور فلک عنصری غیر نار واقع شدی هرآینه بسبب حرکت متسخن
گشته منقلب بنار شدی ولامحاله موجب تضاعیف حرارت
شده غالب برسایر عناصر گشتی وموجودی نفساد کاینات
گردیدی وچون در ترکیب کاینات غلبه جوهر یابس صلب
ضروری بود تا بقای او زمانی معتدبه ممکن شود واتحلالش
سریع نباشد تاکمالات خود تواند رسید واجب است که مکان
مرکب مکان جزو غالب باشد وعنصر یابس صلب بغیر از
ارض نیست پس واجب شد که مکان ارض در وسط باشد
تا از حرکت فلک دور باشد وغلبه سخونت موجب فساد
امزجه واختلال مرکبات نشود وچون دریا تیز مکان کشتی
از مرکبات است ودرصورت مبرده نیز مشارکت با ارض
واجب شد که مکان آب دریی ارض باشد وچون هوا
بحهت بقای اکثر مرکبات سیما حیوانات ضرور بود واجب
شد که مکانش دریی ارض وماء واقع شود ومجاور بعضی از
ارض منکشف شود از آب وتیز هوا مشارکت با آب در

ارض مکان مرکبات کز بقای آنها دراست
مکان مبنیست باشد وهمچنین بسبب که بعضی از

کیفتی و بیا ر در کیفتی پس مناسب بود که در میان سرد و واقع
شود و چون تاثیر کواکب بحسب حصول مزاج و ترتیب مرکبات
ضرور بود اکثر تاثیرات ایشان بوساطت شعاعست سیما نایر
شمس و قمر و احب شد که اسطقساتی کیان زمین و آسمان حایلند
شفاف باشند تا ممکن شود نفوذ شعاع در انها و واجب شد
که جرم ارض ملون باشد بلون غبرت تا اشعه بر و ثابت
تواند شد و جمیع اجرام سماویه را ماسته کواکب مضی نگردانند
تا فعل سماویات در جمیع امکنه و ازمنه متشابه نشود بلکه اضافات
مخصوص شد بکواکب و اشعاف بغیر کواکب تا ممکن شود نفوذ
شعاع از ان و کواکب را ساکن نگردانیدند تا موجب فساد
مواضع بعضی با فراط تاثیر و بعضی بعدم تاثیر نشود بلکه متحرک
گردانیدند تا اثر انها از موضعی بموضعی منتقل تواند شد و موجب
صلاح جمیع مواضع تواند گشت و حرکت طلوع و غروب را
سریع گردانیدند که اگر بطی بودی مودی بفساد شدی و قریب
بفسادی که از سکون لازم آید و اگر حرکتش منحصر در همین

حرکت

حرکت سریع طولی بودی مر انرا ملازم دایره واحده بودی و
تاثیرش در مواضعی که محاذی آن دایره است مفرط گشتی و بنواحی
دیگر نرسیدی و موجب فساد جمیع گردیدی بلکه مر کواکب را
حرکات خاصه عرضیه بطیئه نیز داد تا میل بنواحی عالم تواند کرد
و اثر تاثیر عام تواند شد و شمس را اگر حرکت خاصه نبودی
فصول اربعه متی لهه متحقق نشدی پس منطقه حرکت بطیئه اش
مقاطع حرکت سریعه شد و شتا و صیفا ربیع و خریف پدید
آمد پس شمس در زمستان میل بجنوب کند تا مستولی شود
بر دیر بلاد شمالیه که معظم معموره است و موجب اجتماع
رطوبات در بواطن و اجواف ارض گردد و در تابستان
مایل بشمال شود تا حرارت بر ظاهر ارض مستولی شده استعمال
رطوبات در تغذیه حیوان و نبات کند و تا صرف شدن
رطوبات و خشک گشتن اجواف زمین باز نوبت زمستان
شود و سر ما عود کند و موجب اجتماع رطوبات و تکمیل
ترتیب تاثیر شمس است مر قمر را در حالت تبدیل مخالف قمر تمیل

و مایه بر دامن زمین کرد و همچنین تا قرن در حالت
هیئت از تشخیص

کرده شده پس مرکه شمس جنوبی باشد بدر شمالی شود تا
اسباب تسخین یکباره از شمال معدوم نشود و چون شمس شمالی کرد
مدبر جنوبی شود تا موجب تضاعف اسباب سخونات گردد
و همچنین چون شمس را در وقت شمالی بودن کدورت رسمت راس
معموره است لهذا او جش را شمالی کرده اند تا قرب میل
و قرب مسافت مردو مجتمع نشوند و موجب افراط تسخین
نشود و چون در وقت جنوبی بودن از سمت راس معموره
بعید میکرد لهذا حضیضش در جانب جنوب مقرر شد تا بعد
مسافت و بعد میل مجتمع نشوند و موجب انقطاع از تسخین نگردد
و مثل این تدبیر که در شمس مذکور شد در مرکوبی مرعی شده
از میل شمالی و جنوبی و اوج و حضیض و درزده و حضیض و امر رجعت
و اقامت و استقامت و سایر احوال و اوضاع کواکب سیاره
خانچه بعد از ملاحظه احوال مذکوره و تحلیل اوضاع و حرکات
و میول و ابعادشان منقطع بکلیتهای عجیبه غریبه توان شد
قال فی الشفا یجب ان یعلم ان وجود کل واحد من الافلاک والکواکب

علی ما علیه من الکثره والقلة والوضع والمجاورة والصغر والکبر
هو علی ما ینبغی فی نظام الکل ولا یجوز غیره الا ان القوة البشریة
قاصرة عن ادراک جمیع ذلک وانما تدرک من غایات ذلک و
منافعه امورا یسیرة و این کلام در کلیات اجرام بسیطه بود
و در تدبیر امر مرکبات و منافع اعضاء و قوای حیوان و نبات
موقفات ساخته اند و معقدات پرداخته و با اینهمه کمی از
هزار و اندکی از بسیار مدرک بشر نشده و نشاید نصل

یازدهم از باب سیوم از مقاله دویم

در بیان قضا و قدر سابقا اشاره شد بان که با وجود ترتب
و تحقق وسایط در ایجاد موجودات موجه حقیقی تواند بود
که واجب الوجود دلیل بر بطلان آنست که ممکن بما هو ممکن
علت تامه وجود نتواند شد چه دانسته شد که وجود معلول
تا واجب نگردد صادر نشود و ظاهرست که واجب شدن
احد النقیضین موقوفست بر ممتنع بودن دیگری و چون عدم نقیض وجود

واجب نتواند شد و هیچ علتی نغیر از واجب الوجود سبب امتناع
عدم معلول خود نتواند شد بسبب انکه اگرچه با وجود علت عدم
معلول ممتنعست لامحاله و سبب امتناع این عدم اعنی عدم معلول
با وجود علت نیست مگر وجود علت لیکن معلول را عدمی دیگر متحتمست
که سبب امتناع وجود علت نتواند بود و آن عدم معلولست با
عدم علت یعنی نتواند بود که علت و معلول هر دو با هم معدوم باشند
و علت چون ممکنست سبب امتناع عدم خود نتواند بود بلکه علتی که
سبب امتناع عدم خود باشد منحصرست در واجب الوجود پس
سبب امتناع جمیع انحای عدم معلول نتواند بود مگر واجب الوجود
و هرچه سبب امتناع عدم معلول مطلقا نتواند شد سبب وجود
معلول نتواند بود پس سبب وجود هیچ معلولی نتواند بود مگر
واجب الوجود پس موجد جمیع موجودات واجب الوجود باشد
و هیچ یک از علل قریبه و متوسطه موجد معلول نباشد بلکه واسطه
باشد در رسیدن فیض وجود از علت بعیده که واجب الوجودست
بمعلول و چون واجب الوجود علت وجود جمیع موجودات

و وجودات باسرها فایض از وجود اویس کان که وجود واجب
مشتمل بر جمیع وجودات است و او لامحاله عالمست بذات خود بعلمی
که عین ذات اوست پس عالمست در مرتبه ذات بجمیع موجودات
بعلمی که عین علم بذات اوست و این علمست که نغیر از و بعلم اجمالی
گفته و این علم سبب علم تفصیلی است که صور علمیه است تر د بعضی
اعنی قایلین بعلم حصولی یا مرتسم در ذات واجب تعالی بنحوی که
موجب کثرت نشود و یا مرتسم در ذات معلول اول علی اختلاف
فیما بینهم و عین موجودات خارجیه است تر د قایلین بعلم حضوری
علی ما مر جمیع دلنگ و چون معلول اول واسطه فیضان وجود
جمیع موجوداتست که بعد از وست پس کان که وجودش مشتملست
بر جمیع وجوداتی که بعد از وست و لفظ قضا و قدر گاه بحسب
علم اطلاق کرده شوند و گاه بحسب وجود و چون در علم اطلاق
کرده شوند مراد از لفظ قضا علم اجمالی بسیطست که عین ذات
واجب تعالاست و مراد از لفظ قدر صور علمیه مفصله و چون
در وجود اطلاق کرده شوند مراد از قضا معلول اولست که

شمّلت اجمالا جمیع وجودات ما بعد و مراد از قدر اعیان
موجودات کلیه و جزئیه متحصله در خارج علی سبیل التفصیل در مرتبه
تقدیری قدر تفصیل قضا باشد و اقرب بتحقیق اطلاق
ثانی است یعنی اطلاق بحسب وجود چه ظاهر است که قضاء و
قدر اعتباری باشد مر اشیاء را باعتبار تعلق فاعلیت او
الوجود باشیاء و علم منبت مگر اعتبار ظهور و انکشاف
اشیاء و لهذا شارح محقق و شارح مشکک ترددو تقریر کرده اند
لفظ قضاء و قدر را در شرح اشارات بنحوی که منطبق اطلاق
ثانیست قال الامام و اما لفظا القضاء و القدر فیحتمل ان یکون القضاء
معلولا للاول لان القضاء هو الحکم الواحد الذی ترتب علیه
سایر التفاصیل و المعلول الاول کذلک و اما القدر فهو سایر
المعلولات الصادرة عنه طولا و عرضا لانها بالنسبة الی المعلول
الاول بمجری تفصیل المجمل و هو القدر و قال المحقق فاعلم ان
القضاء عبارة عن وجود جمیع الموجودات فی العالم العقلی مجتمعة
علی سبیل الابداع و القدر عبارة عن وجوداتها فی مواداتها الخارجیه

بعد

بعد حصول شرایطها مفصله و اخذا بعد واحد کما جاء فی الشرع من فوت عرض
قایل وان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم و
چون این جمله دانسته شد ثابت شد که جمیع موجودات کلیه و جزئیه
واقعند بقضاء و قدر الهی اما در غیر افعال عباد بر سبیل حتم و جزم و
اما در افعال عباد بر سبیل تعلیق برارادهٔ ایشان و مراد قضاء و قدر
در افعال عباد ست آنچه امیر المؤمنین علیه السلم در حدیث اصبغ بن
نباته فرموده و مضمون آن حدیث آنست که بعد از انصراف
از حرب صفین شیخی که در آن سفر همراه بود از حضرت سوال
کرد که یا امیر المؤمنین خبر ده مرا از رفتن من بشام که بقضاء و قدر
الهی بود یا نه حضرت فرمود نعم یا شیخ هیچ بلندی بر نرفتید و
هیچ نشیبی فرود نیامدید مگر بقضا و قدر خدای تع شیخ گفت بس
رنج من تر و محسوب بود و مرا هیچ اجری نباشد حضرت فرمود تحقیق
که عظیم گردانیده است اجر شما در مسیر و منقلب شما که بارادهٔ خود
نرفتید و اطاعت امام خود نکردید و در این رفتن مجبور نبودید شیخ
گفت چون مجبور نشدیم و حال آنکه قضاء و قدر ما را ببرد حضرت فرمود

که مگر قضای حتم و قدر لازم کان کرده چنین نیست که اگر چنین بودی هر آینه
باطل شدی وعد و وعید و ثواب و عقاب و امر و نهی از خدای تع
این اعتقاد اخوان عبدهٔ اوثان و جنود شیطانست بلکه امر خدای تع
تخییرست و نهی خدای تع تحذیر نه مغلوب عاصی است و نه مکره مطیع
و ارسال رسل و انزال کتب از روی هزل و بازی نمود خلق موجودات
و ارض بباطل کرده دلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من
النار پس شیخ بغایت مسرور شد گفت شعرانت الامام الذی نرجوا
بطاعته یوم النشور من الرحمن رضوانا اوضحت من دیننا ما کان
ملتبساً جزاک ربک بالغفران احسانا یعنی تو ای آن امامی که از طاعت او
امید از خداوند داریم رضوان ز تو شکل دین ما گشت واضح جزای
تو احسان دهد رب جنان در روایت دیگر آمده که شیخ گفت پس قضا
و قدر که گفتی کدامست حضرت فرمود که همین امر و نهی و وعد و وعید
قضا و قدر خداست در افعال و اعمال ما و جهش آنست که امور مکوّنه
از اسباب بالذات بالغیر من طاعت و از اسباب بالعرض
معصیت و مراد از قضا و قدر نسبت مگر سببیت فی الجمله

مختص بکتب خانه مسجد اعظم - قم

فصل دوازدهم از باب سیم از مقالهٔ دویم در بیان کیفیت دخول شرور در قضا
و قدر الهی چون ثابت شد که جمیع موجودات واقعند بقضا و قدر
الهی و از جمله موجودات واقعند بقضا و قدر بحسب ظاهر شرور دیست که
واقعست در عالم پس لابد است از بیان اینکه صدور شرور از چه مخرج
چگونه ممکن تواند شد و لابد است اول از تحقیق ماهیت شر بدانکه شر اطلاق
کرده نشود مگر بر عدم وجودی مانند موت و فقر و یا بر عدم کمال وجودی مانند
جهل و عمی و یا بر وجود از بهجت که موذی است بعدم وجودی یا عدم کمال
وجودی مانند برودت مفرطه و حرارت شدیده و هرگز اطلاق کرده نشود
شر بر وجود مگر باعتبار سببیت او مر عدم وجودی و کمالی را و یا باعتبار یا بر موجود
مابعیت او از قبول وجودی یا کمالی و بر جمیع امور وجودیه که اطلاق
شرور کرده میشود چون تامل و تفتیش کرده شود شر بیش راجع شود بعدم
نه بوجود مانند افعال قبیحه چون ظلم و زنا و مانند اخلاق رذیله چون
بخل و جبن و مانند کیفیات طبیعه چون حرارت و برودت مثلا ظلم یا زنا
از بهجت که امری است صادر از قوت غضبی یا شهوی کامل قوتین مذکورتین
و خیر آن قوتین و شر تیش نیست مگر از بهجت که امری است عدمی

بعدم صلاح حال مظلوم و یا فساد در نسل و یا خلل در سیاسات مدینه و همچنین بکل
از بهجت که حفظ مال محتاج الیه است خیر محض است و از جهه که منع تحاجب
شر و چین از جهت محافظت نفس از وقوع در مهالک خیر است و از جهه
تادیه بفساد دی یا عدمی شرو از جهه که گفتیم معلوم شد که شر رجع کونه است شر
بالذات و بالحقیقه و آن نیست مگر اسباب عدم پس هیچ موجودی شر مطلق
نتواند بود بلکه اگر باشد بوجهی شر باشد و بوجهی خیر و آن وجهی که شر است
مجعول بالذات نباشد بلکه مجعول بالعرض باشد و اشیا بحسب اقسام خیر و
شر بر پنج قسم باشند یکی آنکه اصلا خیریت در و نباشد دوم اصلا شریت
در و نباشد سیوم خیر و شرور و هر دو مساوی باشند چهارم آنکه خیر غالب
باشد بر شر پنجم آنکه شر غالب باشد بر خیر و قسم سیوم و پنجم واقع نتواند بود چه هر
موجودی که مشتمل باشد بر جهات خیر و شر البته خیریتش غالب باشد نظر بنظام
کل پس شرور واقعه در عالم نظر بنظام کل بغایت قلیل باشد چه تحقق شرور بعدمات
نتواند بود بلکه محصوص کائنات است و در کائنات نیز شامل انواع نیست بلکه
مخصوص اشخاصست بر سبیل ندرت در افراد چه در انواع کائنات افرادی
که مبتلا بشرور باشند البته کمترند و بر تقدیر عدم ندرت در افراد نادرات

[illegible] وان نیست [illegible]

در اوقات مانند طوفانات و صعقات آسمویه و بائیه که موجب هلاک هم
یا اکثر افراد حیوانات باشد پس نسبت شرور واقعه در بعضی اوقات
در بعضی افراد بعضی از انواع کائنات نظر بکل کائنات نسبتی است بسیار
قلیل و قیاس کل کائنات بکل موجودات اعنی بنظام کل قیاسی است بغایت
حقیر پس نسبت شرور بنظام کل معلوم که چه قدر تواند داشت پس هر گاه
وجود عالم کائنات از لوازم نظام کل باشد و شرور قلیله واقعه در عالم
کائنات از لوازم وجود کائنات هر آینه ترک شرور قلیله مستلزم
ترک کائنات باشد و ترک کائنات مستلزم ترک نظام کل که خیر محض
است و ترک خیر محض بغایت کثیر بجهت شرور اضافیه بغایت قلیل لا
محاله شر کثیر باشد و از حکیم صادر نتواند شد پس واجب باشد دخول شرور قلیله
در قضا و قدر الهی بالعرض نه بالذات و چون قیاس قلت شرور را نظر
بنظام کل اعتبار کردیم پس وار دنیاید اکثریت شر نظر بنفوس ناکمین
بجهت شقاوت اخروی از خیریت نظر بنفوس ناچیز چه بر تقدیر تسلیم این
شریت کثیره جزویست از شرور قلیله نظر بنظام کل

فصل سیزدهم از باب سیم از مقاله دوم در افعال عباد بدانکه در فعل اختیاری عباد سه مذهب

اول جبر و ان مذهب اشعریست و او فعل بنده را مخلوق خدا داند بی واسطه
و مذهب اختیار و اراده بنده چنانکه مذهب اوست در ایجاد جمیع موجودات
چه مباشر ایجاد همه موجودات خدا را داند و قایل بهیچ واسطه نباشد حتی آنکه
نار و بر یده ما را فعل بیواسطه خدا داند و نار و ماء و امثال انها را اسباب
عادیه خواند و گوید عادة الله جاری شده که احراق ثوب مثلا در وقت
مماسه نار کند بدون انکه نار را مدخلیتی در احراق باشد و در افعال عباد فرق
میانه اختیاری و اضطراری بمجرد مقارنت اراده و عدم مقارنت اراده کند
بی مدخلیتی و این معنی اعنی مقارنت اراده را کسب نام کند و فعل بنده را
مخلوق خدا و مکسوب بنده داند بالمعنی المذکور و شناعت این مذهب بمرتبه
ایست که بر صاحب ادنی تاملی پوشیده نتواند بود بقطع نظر از ترتب مفاسد
دیگر گوییم بدیهیه حاکمست بترتب فعل ما بر وجود او و عدم ما بر اراده ما وجود او
و عدم ما و مراد از علیت نیست مگر همین پس اراده ما علت فعل ما باشد و واضح
که علیت و خلق هر دو در معنی ایجاد مشترکند اگرچه نزد بعضی تفاوت بوجهی دیگر
که و خلق در معنی ایجاد ندارد داشته باشد پس فعل ما موجد و مخلوق ما باشد بالبداهه
ما مذهب دویم تفویض و آن مذهب اکثر معتزلاتست معتزله گویند فعل ما

موقوف بماست پس خلقتی از غیر و اینمذهب مبنی است بر انکه ممکنی در مرتبه امکان
بی انکه واجب شود بغیر موجود تواند شد که اگر مبنی بر ان نباشد و باید که فعل
واجب شود تا موجود تواند شد پس وجوب فعل باراده باشد و اراده چون
حادثست محدثش موقوف باشد بعلتی که حادث باشد و همچنین تا منتهی شود
بواجب الوجود پس فعل مفوض به بنده نباشد و بطلان اینمذهب نیز بنا بر
بطلان مبنی علیه ظاهرست مذهب سیوم مذهب محققین علمای امامیه و جمهور
حکمات که گویند فعل بنده مخلوق بنده است بواسطه و مخلوق خداست
بواسطه مانند سایر موجودات نظر بسایر اسباب و خواجه نصیر طوسی قدس
سره در شرح رساله علم امرین الامرین را در احادیث طاهرین صلوات
الله علیهم اجمعین که لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین بهمین معنی تفسیر کرده
و دلیل بر تمذهب بطلان دو مذهب اول چه احتمالات منحصر در شش نیست
و سوی این مذهبست انچه امیر المومنین صلوات الله علیه فرموده که لا تقولوا
و کلهم الله الی انفسهم فتوهنوه و لا تقولوا اجبرهم علی المعاصی فتظلموه و لکن قولوا
الخیر بتوفیق الله و الشر بخذلان الله و کل سابق فی علم الله یعنی مگویید که خدای
تعالی بندگان را بخودشان گذاشت و فعل شر را تفویض باشان کرد

که اگر چنین گوید هر آینه خدای تع را ضعیف و عاجز گرداینده خواهد بود در ملکت
خود و نیز گویند که خدای تع بندگان را جبر کرد بفعل معاصی که اگر چنین گوید
هر آینه خدای تع را ظالم گرداینده خواهید بود بلکه گویید که فعل خیر بتوفیق
خداست و فعل شر بخذلان خدا و هر کدام از خیر و شر در ازل معلوم خدا
بوده بی انکه علم او سبب فعل بوده باشد و بیان کیفیت توفیق و خذلان
آنست که از خدای تع امر و نهی و وعد و وعید صادر شده و داعی
شد مر بندگان را بر اراده فعل خیر و ترک شر که اگر امور مذکوره صادر نمیشد داعی
بهم نمیرسید اگرچه ممکن بود بهم برسیدنش و با وجود آن ممکن است بهم
نرسیدنش و لهذا اجبر لازم نیاید لیکن با وجود امور مذکوره ترک نکنند
بفعل خیر وایست معنی توفیق چه توفیق مهیا کردن اسباب است بوجود
امور مذکوره اسباب اراده فعل خیر مهیا باشد و مرید اثر از امور مذکوره
داعی شود بر اراده نیکی و ترک بدی با انکه تواند شد و این از نوع اختیار
ایشان باشد و خدای تع ایشان را اجبر نکند بر اراده نیکی بلکه ایشان را
بحال ایشان واگذارد و معنی خذلان همین باشد و از انچه گفتیم ظاهر شد
که اسباب توفیق مشترکست میان نیکان و بدان لیکن بدان پذیرای

آن باشند و موجب خذلان ایشان شود و نیکان قبول آن کنند و موجب توفیق
ایشان گردد و باید دانست که بعضی گمان ورود مفاسد مذهب جبر بر مذهب
تفویض کرده اند و این توهم محض است چه اعظم مفاسد جبر دو عقیده است یکی
مخالفت بداهه و ضروریات و افعال ما با اراده ما و ظاهر است که ورود این مفسده
بر مذهب مختار صورتی ندارد دویم بطلان وعد و وعید و ثواب و عقاب و ورود
این مفسده خالی از صورتی نیست لیکن مندفعست اما تقریر صورت ورود اول
انکه چه فرقست در قبح وعد ثواب و وعید عقاب میان انکه فاعل وعد و
وعید خود فاعل بواسطه فعل نیز باشد و میان اینکه فاعل بواسطه فعل باشد
و وجوب فعل مستند باو شود و بدون استناد باو واجب نشود و اما
تقریر دفع انکه در صورت فاعلیت بواسطه وعد و وعید را اثری در
صدور فعل اصلا متصور نشود و در صورت فاعلیت بواسطه وعد و وعید
از اسباب متوسط و وسایط وجود فعل باشند و چون وجود وعد و
وعید که از جمله دواعی انبعاث اراده فعل جمیل و انزجار از فعل قبیح است
واجب باشد از حکیم تع تصدیق وعد و وعید نیز که موجب ترتب ثواب
و عقابست واجب باشد و قبح در هیچ صوره اصلا لازم نیاید اگر گویند با وجود

اختیار اختیار را چه اثر گویم اثر اختیار همین بس که فعل بآن اختیاری شود و اضطراری
چه فعل اختیاری آنست که مبدأش اختیار باشد اگر گوید چون فعل واجب شود
ایجاب لازم آید گویم مراد از ایجاب اگر وجوب بغلت نه باختیار لزومش
ممنوع و اگر مراد وجوب بغلت بسبب اختیار چه تصور اگر گوید چون فعل
قبیح واجبست از غیر بنده بنده را چه گناه گویم گناه بنده همین که فعل اختیار
او صادر شده چه مراد از گناه فعل قبیح است که باختیار صادر شده اگر
گوید اختیار چون واجبست بغیر پس وجودش را در اتصاف فعل بقبح چه تاثیر
گویم وجوب اختیار بسیاری از رجه شها حاصل نشود بلکه با تمام نفس فاعل اختیار
فعل واجب شود پس نفس فاعل جزء اخیر علت تامه فعل باشد اگر گوید نفس فاعل
چون موجب و مقتضی اراده فعل قبیح باشد و وجود نفس فاعل هر آینه
مستدعی تعذیب بر آن قبیح بود گویم عقوبت نظر بنده شر
باشد نه قبیح چه صدور شر مطلقا قبیح نیست چه شر هر که ملازم خیر کثیر باشد نه
قبیح بود چنانکه دانسته شد و خیر کثیر در بسیاری از جا از اکثر مردم مستدعی هم
وعید از ارتکاب بفعل قبیح اگر گوید سبب چیست که هم عقاب در بعضی مردم
سبب انزجار از قبیح شود و در بعضی نشود گویم سببش اختلاف استعداد تصور

باشد گاهی از اختلاف استعداد مزجی که معد فیضان تصور شود و بالاخره منتهی شود
بقضای الهی که مختلف اختلاف استعداد است بحکمت نظام خیر و شری که از این اختلاف
لازم آید بغایت قلیل باشد نظر بنظام کل و بالعرض خیر کثیر بود چنانکه در رساله شرور دانسته شد

مقتضی

فصل چهاردهم از باب سیم از مقاله دوم در بیان سبب اجابت دعوات و حدوث
امور خوارق عادات و ستر انتفاع از زیارت قبور متوفین و مراقد صالحین چون گونه است
ارضی و سماوی و سبب ارضی بدو چیز تمام شود قوه فاعله طبیعیه یا ارادیه و قوت منفعله
طبیعیه یا نفسانیه و سبب سماوی که مبدأ حدوث حادثی شود در این عالم نیز بر دو گونه است یکی
بی مشارکت و امور ارضیه و آن بر دو نوع است اول طبایع اجسام و قوای جسمانیه فلکیه بجهت
تشکیلات الواقعه بینها مع القوی الارضیه دویم قوای نفسانیه فلکیه و دیگری با مشارکت و تسبیب
از امور ارضیه پیدائش آنست که نفوس فلکیه چون مدرک جزئیات باشند پس حاصلت مر ایشان را
اطلاع بجمیع افراد و اشخاص کائنات خواه حاضره و خواه آتیه از راه ادراک اسباب و علل که
مستلزم بتغییرات و تبدلات هر آینه عالمند بوجوه خیر و جهات مصلحت در نیل موجودات بر وجهی که
مقتضای نظام کل باشد پس اطلاع حاصل شود مر ایشان را بانضمام بر ادعیه و حاجات دعوی
انکاجات و تصور مقاصد و مطالب ایشان کنند و چون افلاک از سلسله مبادی علل و تصورات
علل مبدأ وجود معلولات در خارج پس اگر مقصود داعی را خیر و مصلحت داند دعای مصلحی

دانستی که بر امری که عادت نقض لازم نیست مر او را از سببی عادت و ایجاب عادت نه در این عالم بر هم هم ه

دیگر باشد و اسباب امری که منافی یا مضاد او باشد مقدم یا اقوی نباشد از تصور مذکور هر آینه
متصور ایشان که مقصود داعی است بحصول پیوندد و در خارج موجود شود و سبب اجابت دعا
گردد و اگر وجودش مصلحت نباشد و یا سبب مضار و منافی او اقدم یا اقوی بود سبب رد
دعا شود و چون وجود جمیع موجودات فائض از واجب الوجود است پس علی الجمله بجابت دعوات
نباشد مگر خدای تعالی و نفوس فلکیه چون سایر اسباب و سایط باشند و پس علت حقیقیه واراده کنیم
انفعال جمادی اعنی نفوس فلکیه از معلولات اعنی امور واقعه در تحت لازم نیاید چه این اسباب بیتر
اعنی دعای داعی و مانند آن منبعث از جانب سماویات باشد بنا بر انکه جمیع امور حادثه در این
عالم حتی ارادات ما و دواعی ما مستند بما فوق این عالم و چون امر مذکور اعنی مطلوب داعی
بجنب تصور نفوس فلکیه موجود شده و تصور را سبب دعا و تضرع داعی گردیده لهذا وجود آن
امر از نفوس فلکیه بشارکت امور ارضیه باشد و هم چنین است حال در صدقات و نذور
و قرابین و استسقاء و سایر امور خارقه از معجزات انبیا و کرامات اولیا و شیخ در شفا گفته است این
جاست که واجب است خوف مکافات بر شر و توقع مکافات بر خیر فان من ثبوت حقیقة لکل
مرفوعة عن البشر و امیر المؤمنین صلوات الله علیه مبعوث موده لا تبدین عن واضحة و قد علمت الاعمال
الفاضحة و لا تامن البیات و قد علمت السیات یعنی خنده و دندان نما مکن و حال انکه کارها
رسوا کرده باشی و از شبیخون ایمن بباشی و حال انکه از تو بدیها بوجود آمده باشد و نیز شیخ

کفته اکثر انچه معتقدند جمهور مر آنرا و مقر و قایلند با و یعنی از معجزات و اجابت دعوات
آنها بوجود مسببات علی سبیل الاستمرار لهذا امثال این امور را
خوارق عادات کویند پس اکر مقرون بدعوت باشد یا
احالة چنانکه در انبیا و یا نیابة چنانکه در اوصیای انبیا معجزه
خوانند و الا کرامات نامند چنانکه از صلحای مومنین
دکاه باشد قوت نفس در اشراز بمرتبه رسد که از تصورش
امور غریبه حادث شود و از آنرا کهانت کویند و اکر مقرون
بدعوت باطلی باشد فرق او از معجزه بطلان باید علوالیه
بحسب عقل توان کرد پس قدح در تصدیق معجزات انبیا
نکنند بدانکه با انکه واجب الوجود تعالی عالم بجزئیات است بعلم
حضوری چنانکه سابقا تحقیق آن کردیم لیکن چون حدوث
امور مذکوره محتاج بتحریک مادة و تصرف در طبایع است
و مباشرت تحریک و تصرف مذکور را این جناب مقدس کبریا نه
لهذا متحفیض احداث امور مذکوره را بواسطه نسبت بجلال
کبریائی ندانند و حدوث این امور را نیز چون سایر حوادث
مستند بوسایط سازند و یعنی نافی قول بفاعل مختار نیست

چنانکه امام فخر رازی و اکثر متکلمین توهم کرده اند و اما سر
انتفاع از زیارت قبور و اتیان مشاهد آنست که نفس را دو
گونه علاقه با بدن حاصلست یکی از جهت صورت شخصیه بدن
معین مخصوص و بموت لامحاله این علاقه منقطع شود و دیگر از جهت
ماده محفوظه الشخص فی ضمن انیه صورة کانت بدنیته او بر اجزاء
او غیر دلک و این علاقه بموت باطل نشود بلکه باقی ماند پس نفس
مفارقت کرده از بدن همیشه متوجه عود و متوقع ماده بدنیه
خود باشد از مقوله سفر کرده که یاد خانه و منزل خود کند پس
هرگاه نفس مؤمن و صالح باشد و بالجمله کمالی و طهارتی علمی
و عملی کسب کرده بود بر آینه مورد اشراقات انوار الهیه
و فیوضات ربانیه گردد و نفس زایر نیز هرگاه بتوجه تمام
بر قبر مزور حاضر شود و این حضور مر قبر را حضور و صحبت او داند
لامحاله از فیض وارد بنفس مزور پرتوی در نفس زایر افتد
و بقدر استعداد لامحاله منتفع شود و از مسلمیت اجماعی است
که جمیع عقلا در همه از منه این عادت را مراعاة میکرده اند و اتیان

مشاهد

مشاهد و مزارات مینموده و دران امکنه صلوة و صیام و صدقه بجای آورده و آثار عجیبه
و منافع عظیمه می یافته امام فخر در کتاب مطالب عالیه گفته که شاگردان ارسطو را بعد از
فوت وی هرگاه مسئله مشکل می افتاد بزیارت او آمده بر سر تربت وی مباحثه
میکردند و از روحانیت آن حکیم کامل مشکل ایشان حل میشد و حقیقت مسئله بر
ایشان منکشف میگردید و امثال این حکایت بسیار اتفاق می افتد و این دلیلست بر تجرد نفوس
ناطقه و شیخ ابو علی گفته که نفس کامل شده در علم و عمل چون مفارقت کند
شبیه عقل فعال شود و مانند او متصرف در این عالم تواند کرد و چون نفس
زایر بوسیله زیارت مستمد از این نفس کامل شود در طلب خیری و سعادتی
و یا دفع شری و اذیتی تا بدات که بقدر استعداد مدد وی کند و تاثیر عظیم ظاهر
گردد فصل یازدهم از باب سیم از مقالم دوم در بیان حقیقت ملک و
جن و شیاطین مذهب متکلمین آنست ملایکه و جن و شیاطین نیستند مگر
اجسام لطیفه که حیات عرضی دارند و قادرند که بشکلهای مختلف برآیند و لهذا
گاهی مرئی شوند و گاه نشوند و چون مرئی شوند بصور و اشکال مختلف مرئی
شوند چنانکه امام فخر در کتاب محصل گفته قال المتکلمون انهای الملائکة و الجن و الشیاطین

اجسام لطیفه قادره علی التشکل باشکال مختلفه و خواجه نصیر طوسی قدس سره در رد
محصل آورده که معتزله برانند که ملایکه و جن و شیاطین حقایقی مختلف نیستند
بلکه همگی حقیقت واحده اند و تفاوت میان ایشان بیشتر مکرر بعوارض و اطوار
پس آنانکه از ان حقیقت واحده گویند و خواهند مکرر خیرات ملایکه باشند
و آنانکه صادر نشود از ایشان مگر شرور شیاطین و آنانکه گاه مرتکب خیر و گاه
مرتکب شر باشند ولهذا عدّ ابلیس تارةً فی الملایکه و تارةً فی الجن و علامه تفتازانی جزء ۵
در شرح مقاصد گفته که قایلین از فلاسفه بوجود جن و شیاطین برانند که جن جواهر
مجرده اند که ایشا را تصرف و تاثیر در اجسام عنصریه بی انکه متعلق
باشند باجسام مانند تعلق نفوس ناطقه انسانیه راست با ابدان و شیاطین
عبارت از قوای متخیله است در افراد انسان از حیثیت مستولی شدن بر
قوت عاقله و باز داشتن از توجه بجانب قدس و اکتساب کمالات عقلیه و بر
فرمودن باتباع شهوات و لذات حسیه و بعضی از فلاسفه برانند که نفوس ناطقه
بعد از مفارقت از ابدان اگر خیر و باعث بر خیرات باشند جن عبارت ازان
است و اگر شریر و باعث بر شرور باشند شیاطین عبارت ازان و بالجمله
قول بوجود ملایکه و جن و شیاطین متفق علیه جمیع عقلا و انبیاست در ادیان

مجده

مجید ناطق بآن و از بسیاری عقلا و مشایخ و اولیا مشاهده جن منقول شده
پس نفی کردن وجود جن و انکار آن و استبعاد دران معقول نتواند بود
اگرچه اثبات آن نیز بدلایل عقلیه نتوان نمود انتهی کلام التفتازانی پوشیده
نماند که مغایرت میان دو قول منقول از حکما بحسب ظاهر قول شیاطین است
نه قول جن انتهی کلام التفتازانی و شیخ ابو علی در رساله حدود گفته الجن هو
حیوان هوائی ناطق مشفف الجرم من شانه ان یتشکل بالاشکال المختلفه و لیس هذا اسم
بل معنی اسمه و سید الحکماء و المتکلمین قدس سره در کتاب قبسات گفته فالحق
ما ذهب الیه حکماء الاسلام ان الجن لیست اجساما و لا جسمانیه بل هی موجودات
مجرده مخالفه بالمهیه للنفوس البشریه متعلقه باجساد ناریه و هوائیه قادره علی
التصرف فی هذا العالم و هو معنی کلام الشیخ و مرامه یعنی مراد شیخ ازین که
لیس هذا اسمه بل معنی اسمه اشاره است بآن که حقیقت جن غیر آنست
که تعریف دال برآنست و نیز در قبسات گفته حق آنست که حکمای آلهیین
و علمای اهل اسلام برانند که ملایکه طبقات مختلفت روحانی و جسمانی علوی
و سفلی و سماوی و ارضی و بالاترین طبقات ملایکه کروبیانند که طعامشان
تسبیح و شرابشان تقدیس است و از جمله آنانند روح القدس که جبرئیل

وبعد ازان طبقه نفوس مجرده افلاکت وبعد ازان نفوس منطبعه افلاک که بجای
خیالست در اشیان وبعد ازان صور نوعیه وبعضی از ملایکه مجرده ارباب
انواعست وهر جرم فلکی بلکه هر قطعه از افلاک را وهر طبیعت عنصریرا ملکی
است موکل بر صوفی القرآن الحکیم وما یعلم جنود ربک الا هو وفی الحدیث اطت
السماء وحق لها ان تاط ما فیها موضع قدم الا وفیها ملک ساجد او راکع یعنی ناله
کرد آسمان از ثقل حمل وسزاوارست که ناله کند بسبب انکه نیست در
آسمان موضع قدمی مگر انکه در وملکی ساجداست یا راکع وشیخ در رساله
حدود وکلمة الملک جوهر بسیط ذو حیوة ونطق عقلی غیر مائت بوساطة
بین الباری عز وجل والاجسام الارضیه فمنه عقلی ومنه نفسانی ومنه جسمانی
پوشیده نماند که اگر مراد از جسمانی غیر نفسانی باشد منافاة خواهد داشت
با ذو نطق عقلی مگر این که مراد از نفسانی مجرده نکیه باشد ومراد از جسمانی نفوس
منطبعه نکیه وچون نفس منطبعه بمنزله قوتیست از نفس مجرده که ذو نطق عقلیست
پس نفس منطبعه نیز باین اعتبار ذو نطق عقلی باشد ودر آلهیات شفا گفته که وجود
چون صادر شود از واجب الوجود هر مرتبه دوم انقص از مرتبه سابقست پس
اعلی طبقات موجودات امکانی ملایکه روحانیه اند که حکما آنرا عقول خوانند

وبعد ازان مرتبه ملایکه ایست که حکما آنرا نفوس مجرده ملکیه گویند واین نفوس
ملکیه ملایکه عمله اند یعنی کارکنانند درین عالم چندوش حوادث در عالم کائنات
بواسطه تاثیرات ایشان باشد وپوشیده نماند که مراد از ملایکه عمله تواند بود
که اعم باشد از نفوس مجرده ومنطبعه ومطلق ملایکه برسه گونه باشند وموافق

مقاله سیم

باشد با آنچه در رساله حدود وکلمة بتوجیهی که کرده شود در فرمان خداوند
وآن حاصل شود از معرفت فرمان که تکلیف عبارت ازانست ومعرفت
آورنده فرمان که رسول عبارت ازانست وحافظ فرمان که امام عبارت
ازانست ومعرفت جزای فرمان که معاد بجهت آنست پس این مقاله مشتمل آید
بر چهار باب

باب اول از مقاله سیم در تکلیف ودر ان چند فصلست

فصل اول

از باب اول

در بیان حسن وقبح افعال بدانکه فعل اختیاری متصف شود بحسن وقبح
مانند عدل واحسان وظلم وعدوان وشک نیست که معنی عدل مثلا آنست
که فاعل آن بان مستحق مدح وتحسین گردد وسزاوار جزای خیر شود وجزای
خیر چون از خدای تعالی باشد آنرا ثواب گویند وهمچنین معنی قبح ظلم مثلا آنست
که مرتکب آن مستحق مذمت وعقوبت شود وسزاوار جزای مذکور شود وجزای
بدی چون از حق سبحانه صادر باشد آنرا عقاب خوانند ونیز شک نیست

که جمیع طوایف اسلام با اختلاف مذاهب و عقاید درین زمان و در ازمنه
سابقه از استعمال لفظ حسن و قبیح در محاورات و در متوقعات خواه
در علوم شرعیه و خواه غیر آن بغیر از معنی که گفته شد برای حسن و قبیح اراده نکنند
و نخواهند اگر فارسی زبانان ملاحظه کنند که لفظ نیک و لفظ بد در چه موضع اطلاق
میکنند و ازان چه معنی میخواهند ظاهر میشود و بر شان که مراد از نیکی و نیک
چیست و بغیر ازین که در معنی حسن و قبیح گفته شد بیست و نیز شک نیست
درین که هر عاقلی که بمرتبه تمیز و رشد رسد عقل او حکم و کند بانکه حسن عدل و قبیح
ظلم را بالمعنی المذکور خواه آن عاقل مسلمانزاده باشد و در میان اهل اسلام
و الجمله اهل شرایع و ملل پرورش یافته و خواه هرگز نام اسلام نیز بالفرض نشنیده
باشد و با ارباب شرایع و ملل آمیخته نشده و صحبت نداشته لیکن عقل تمیز
داشته باشد و حقیقت عدل و ظلم را فهمیده و تمیز کرده و لهذا جمیع دوی
العقول از کافه طوایف انام خول انبیا و شرایع و ارباب ملل و خواه قائلین
بنفی شرایع و ملل از مشرکین و ارباب اصنام و الجمله طبقات کفار بالتمام هم
متفقند در حسن عدل و قبیح ظلم بهمین معنی که تقریر کرده شد و از اینجا ادعای
در هیچ عهدی منقول نشده که منصف بعقل متعارف باشد و معنی عدل را نداند

مختص بکتابخانه مسجد اعظم - قم

و مع ذلک عدل را قبیح داند یا حسن نداند و هم چنین ظلم را حسن داند یا قبیح ندانند
و اینست معنی عقلی بودن حسن و قبیح چنانکه مذاهب امامیه و معتزله و جمهور حکماء
و جمهور اشاعره برانند که شرعیت نه عقلی باشد یعنی که اگر شرع وارد نشدی عقل
حکم نمیکردی بحسن و قبیح اشیا بلکه در نفس الامر حسن حسن باقبیح نبودی و حسن
عدل مثلا و قبیح ظلم بمجرد گفته شارع ثابت شودی و اگر شرع نبگفتی عدل
حسن و ظلم قبیح نبودی بلکه توانستی بود که شارع عدل را قبیح و ظلم را
حسن گفتی و قضیه حسن و قبیح ظلم و عدل منعکس شدی و چون مخالفت این
مذهب اظهر از انست که پوشیده توانه بود لهذا بطلانش را مستغنی از
بیان دانسته اعراض از ان نمودن اولی مینماید غایتش یکی از محققان
اینطایفه را سخنی است که اصحابش بکان اکثر وقوع شناعت از نشان
میتواند کرد باین مینمازند و آن چنانست که حسن و قبیح بدو معنی اطلاق
میشود یکی بمعنی کمال و نقص و آن در صفات باشد نه در افعال دویم بمعنی
موافقت غرض و عدم آن و آن در افعال یافت شود و عقلی است لیکن
محل نزاع نیست سیوم حسن و قبیح در احکام الله یعنی استحقاق ثواب
اخروی یا عقاب اخروی و این محل نزاعست و عقلی نتواند بود چه عقل را نداند

کرجه او فعل مستحق ثواب اخروی یا عقاب اخروی تو ان شد و وجوبش آنست که
معنی دویم اعنی موافقت غرض در عدل شلاهیت حسن نه معنی حسن بلکه معنی حسن
دراو آنست که گفته شد اعنی استحقاق مدح و جزا و معنی سیوم اعنی استحقاق ثواب
آخروی نیز یکی از افراد همین معنی است اجزا اعم است از نیکه از خالق باشد
یا از جانب خلق و باید دانست که مراد از عقلی بودن نه آنست که عقل
مستقل باشد در معرفت حسن و قبح در جمیع افعال بلکه مراد آنست که افعال
مشتمل بر جهت حسن و جهت قبح که عقل دارد معرفت آنجهات یا
باستقلال مانند آنچه مذکور شد و یا باعانت شرع مانند عبادات تقدیریه
چه عقل بعد از ورود شرع بآنها داند که اگر در آنها جهات حسن نمیبود هرآینه
تکلیف بآن از حکیم قبیح میبود و بدانکه این اصل اعنی عقلی بودن حسن و
قبح اصلیت عظیم که مبنای اصول کثیره است نزد فرزانگان چنانکه در
باب اشاره بآن خواهد شد انشاء الله العزیز

فصل دوم از باب اول

از مقاله سیم در بیان تکلیف الهی تکلیف که عبارت از فرمانست و آنرا
حکیم نیز گویند خطابیست الهی متعلق بافعال عباد من حیث الاتصاف بالحسن
والقبح بر سبیل اقتضا و یا بر سبیل تخییر و مراد از اقتضا طلب و طلب یا

چه استحقاق هم

حکم

متعلق

متعلق بفعل یا بترک و تخییر تسویه است میان فعل و ترک پس اگر طلب متعلق
بفعل باشد لامحاله آن فعل حسن باشد چه طلب قبیح منجمت از حکیم و اگر متعلق
بترک فعل باشد فعل قبیح باشد چه طلب ترک حسن منجمت و طلب فعل اگر
باعدم تجویز ترک باشد آنرا واجب گویند و اگر با تجویز ترک باشد مندوب
و طلب ترک اگر با عدم تجویز فعل باشد حرام گویند و اگر با تجویز فعل باشد
مکروه و فعلی را که متعلق تخییر باشد مباح گویند و آن نیز از قسم حسن است چه مراد از حسن
آنست که تارکش مستحق ذم و عقاب نشود خواه فاعلش مستحق مدح و ثواب
شود و خواهند و مراد از قبح آنست که فاعلش مستحق مدح و ثواب نشود و
خواه تارکش مستحق ذم و عقاب شود و خواهند پس اقسام حسن سه است
واجب و مندوب و مباح و قبیح بر دو قسم پیش یعنی حرام و مکروه
پس حکم الله منحصر در پنج باشد وجوب و ندب و اباحت و کراهت و حرمت
و این احکام از این جهت که اقسام حسن و مستحب و حسن و قبح عقلی متقدم زمانی بتعلقه و از بخشیه که گوید حسن و قبح
شرعیست پس هر حکمی هم عقلی و هم شرعی و کاه باشد که شرعیت
را تخصیص دهند باحکامی که عقل مستقل نباشد بمعرفت جهات آن
مانند وجوب آخر رمضان و حرمت صوم اول شوال و عقلیت را

باحکامی که مستقل باشد عقل بمعرفت جهات آن مانند وجوب حفظ امانت
وحرمت تضییع آن وبنابرین هرحکمی یاعقلی باشد ویا شرعی وخطاب
برد وگونه بود لفظی ومعنوی خطاب لفظی کلام خدا باشد یا کلام رسول خدا
که مشتمل باشد براوامر ونواهی وخطاب معنوی حکم عقل باشد بحسن فعل
یا بقبح فعل بالجمله حکم عقل بوجوب فعلی مثلا بمنزله کلام آلهی باشد مشتمل
برامر بآن فعل وحکم عقل بحرمت فعلی بمنزله کلام آلهی باشد مشتمل برنهی از آن
فعل چه عقل بمنزله پیغمبر بیرونی است از داخل وبپیغمبر بمنزله عقلی است از خارج

فصل سیم از باب اوّل در بیان معنی وجوب علی الله ووجوب
من الله بدانکه قائلین بحسن وقبح عقلی بسیار رفته اند که اطلاق وجوب علی الله
کنند وگویند فلان فعل واجب است برخدای تع ومخالفین تشنیع کنند واستبعاد
نمایند که برخدای تع فعلی واجب تواند بود وگویند ایشان عقل خود را حاکم
سازند برخدای تع واجرای حکم بر وی نمایند وگویند برخدای تع چیزی
واجب تواند بود واگر فعلی از افعال ازو صادر نشود ویا هر چه تصور کنی
ازو صادر شود وی تعالی مستحق مذمت نشود وتصور استحقاق ذم نسبت
باو توان کرد وجمیع این تشنیعات از غلط تدبر ناشی شود وچه مراد قوم از

حکم عقل بوجوب فعلی برخدای تع آنست که فعلی که اگر از مخلوق با وجود قصر
مخلوق صادر شود واخلال بآن فعل واقع شود آن مخلوق مستحق مذمت
شود وخدای تع بهرآینه خود ذم وعقاب آن مخلوق بسبب اخلال بآن فعل کند
پس لامحاله خدای تعالی خود چنین اخلالی نکند وبالجمله کاری که از شأنش باشد که
فاعل آن مستحق ذم شود از خدای تع صادر شوانده شد مثلا هرگاه خدای تع
نهی کند از ظلم بابرقبح وی وذم وعقاب کند فاعل آنرا پس لامحاله روا
نبود وشایسته که خود ظلم کند وایشت مراد از وجوب ترک ظلم برخدای
تعالی وبالجمله مراد از وجوب فعل برخدای تع بودن مفسدت بحیثی که اگر دیگری
اخلال کند بآن مستحق ذم شود پس خدای تع منزه باشد از اخلال بآن فعل
واما آنکه تصور ذم نسبت بخدای تع توان کرد بحرد تهویل پیش نیست چه
ذم مقابل مدح است ومدح مرادف بامساوق حمد وحمد درشان خدای تع
واقع وتصور احد المتقابلین نظر بموصوفی مستلزم تصور مقابل دیگر نظر باو
نیز هست پس آنچه نیست استحقاق ذمست نسبت بخدای تع نه تصور
ذم ومحققین گفته اند حکم عقل بوجوب اتصاف خدای تع بصفات کمال ووجوب
تنزه او از صفات نقص راجعست بآنکه عقل هر صفتی را که در خود کمال داند

هر آینه حکم کند که خالق و صانع وی البته باید که متصف باشد بآن کمال لایق
اتم از آنچه در وجود باشد و یا هر صفتی را که نقص وجود بیند جزم کند که
صانعش بالضرور منزه است از آن و چون این قاعده در صفات
محقق باشد در افعال نیز همین قانون معتبر باید دانست این بود معنی
وجوب علی الله و اما وجوب من الله بمعنی امتناع ترک چنانکه وجوب
وجود معلول نزد تمام شدن علت من حیث العلیه نه بمعنی استحقاق
ذم بر ترک پس این دو معنی بحسب مفهوم متباین اند و بحسب تحقق تلازم
اعم از اول چه ابتدای آفرینش و وجود نظام کل من حیث هو
کل واجب است از واجب بر تمامیت علت و واجب نیست بر او چه تکلیف
معلول از علت تامه متصف بقبح نشود اگرچه ممتنع باشد وجود
موجودی از موجودات که نظام کل مقتضی آن باشد و ترکش مناف
نظام کل بود واجب بکلا المعنیین اما بمعنی دویم ظاهر است و اما بمعنی
اول نیز برای آنکه ترکش مناقض غرضست که نظام خیر باشد و نقض غرض
از حکیم قبیح و موجب استحقاق ذم پس فعلش واجب باشد **فصل چهارم**
از باب اول مقاله سیم در بیان حسن تکلیف شرعی دانسته شد که تکلیف

برد و کونه است عقلی و شرعی حسن تکالیف عقلیه محتاج بیان نیست چه حکم عقل بحسن احکام
عقلیه که تکالیف عقلیه عبارت از نفس بعینه حکم ادست بصحت آن احکام و دلیل بر حسن
و دلیل بر حسن تکالیف شرعیه بودن او است لطف در تکالیف عقلیه چه
هر گاه مکلف مواظب باشد بعبادات شرعیه از صلوة و صیام و سایر طاعات
لامحاله نزدیک تر باشد بفعل کردن بمقتضای تکالیف عقلیه مانند تحصیل معرفت
و مراعاة حقوق و استعمال عدل و اجتناب از جور و ظلم و امثال آن
و دور شود بالشبهه از مخالفت آن پس تکالیف شرعیه لطف باشد
و هر لطفی واجب پس صدور تکالیف شرعیه از خدای تع واجب باشد و گرنه
اهمال عقل و احکام عقلیه لازم آید و مناقض غرض از وجود انسان باشد.
دلیل دیگر بر حسن تکالیف شرعیه آنست که نفس ناطقه بمجرد ترک و اجتناب
قوتهای مختلفه متضاده که اعظم انها عقلست و شهوت که بکلی مستعده تحصیل
معرفت الهی و استحقاق قرب و جوار رب العالمین و بدیگری مهیای مخالفت
بر امور نظام بدن و سایر قوی بعضی خود و اعوان عقلند و بعضی از
جنود و اعوان شهوت و بصرف از تدبیر ممکنست رد طایفه دویم
از قوی از معادات باعانت و امداد قوت عقلی مدون انچه ضرری

و معاداة و مناقات میان
این دو قوت در نهاد بشر

در غرض اصلی اینطایفه که حفظ نظام بدست مقدور شود و اقل مراتب
اعانت آنست که معارضه با قوت عقلی نکنند و وی را از غرض اصلی
خود باز ندارد و با امثال این تدبیر برگردد و طایفه اول با عانت و
خدمت طایفه دوم بحیثیتی که عقل بالکلیه از غرض اصلی خود باز ماند و
از استحقاق جواب رب العالمین محروم گردد و حال آنکه غرض اصلی از
وجود انسان تحصیل استحقاق مذکور است که کمال و سعادت حقیقیه
اوست و غرض از قوت شهوت که موجب حفظ وجود تعلقی است
نیست مگر اینکه او را در مدت وجود تعلقی میسر شود بتحصیل استحقاق
مذکور و کیفیت مدبر مذکور ضبط قوای شهویه است از میل بمادهٔ مضره
افراط و تفریط که یکی موجب اضرار بغرض قوت عقلیت و دیگری
سودی بفوت غرض مطلوب از خود که آن نیز منجر شود بفوت غرض
قوت عقلی و ضبط مذکور معدود از اکثر عقول بلکه بروجه کمال مشهور هیچ
عقلی نیست پس لابد است از تعریف آلهی که در ضمن اوامر و نواهی
که تکلیف مشتمل بر آنست متحقق تواند شد پس اخلال بتکلیف نقض غرض
باشد که رسیدن آن است بکمال حقیقی خود و نقض غرض قبیح

پس تکلیف لامحاله واجب باشد **فصل پنجم از باب اول از مقاله سیم**
در بیان وجوب لطف و وجوب اصلح بر خدای تع لطف باصطلاح قوم
قوم عبارت از امریست که نزدیک سازد مکلف را بایتان بتکلیف به
مثلا هرگاه عمرو دعوت کند زید را و داند که زید اجابت او نکند مگر
بانکه در ضمن دعوت استدعای قدوم او نماید یا کمی از خواص خود را
بطلب او فرستد و بالجمله نوعی از اکرام در باره او بفعل آرد این امور
مذکوره را نظر بزید از این حیثیت که مکلف باجابت لطف خواند
و دلیل بر وجوب لطف آنست که در مثال مذکور هرگاه عمرو را غرضی
متعلق باشد باجابت زید مر دعوت او را و داند که بدون مراعاة لطف
دعوت مقرون باجابت نخواهد شد و فعل لطف هر آینه مقدور عمرو
باشد و نکند لامحاله مناقض غرض خود باشد و نقض غرض از عاقل قبیح
بود پس فعل لطف بر مکلف حکیم واجب باشد و اما وجوب اصلح
باید دانست که مراد از اصلح هر چیز آنست که با وجود اصلحیت نظر
بآن چیز منافی مصلحت کل نباشد پس شکی نیست در وجوبش از خدای
تعالی بنا بر آنکه از لوازم بودن نظام کلت بر اتم وجوه ممکنه که دانسته

وجوب ۳۰

مذ سابقا بیان وجوب وی ثابت بایشد وجوب بنا ثابت شود وجوب علیه نیز ثابت شود
شی بر قدیر ایجاد بر ایم وجوه ممکنه با وجود داعی و عدم مانع از فاعل مختار بالقصد بالعلم
علم و قدرت فنجبت فعلا و چون این مسئله باین تحریر دانستی قادر شوی بر
دفع هر شبهه که از مخالفین بنا بر سوء فهم مرام صادر شده و تفصیل آن اجمال
آن حوالهٔ بعهدهٔ رساله سرمایه ایمانست که در اثنای تصنیف این نسخه نوشته شده

باب دوم از مقاله سوم در نبوت و آن مشتمل بر چند فصل فصل اول

در ذکر طریقه که حضرت امام جعفر صادق علیه السلم بآن طریقه اثبات نبوت فرموده
رئیس المحدثین محمد بن یعقوب الکلینی در اول کتاب حجت از کتب کافی باسناد
کرده از هشام بن الحکم از ابی عبد الله علیه السلم که او قال للزندیق الذی سأله
من این اثبت الانبیاء و الرسل قال انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعالیا عنا
و من جمیع ما خلق و کان ذلک الصانع حکیما متعالیا لم یجز ان یشاهده خلقه
و لا یلامسوه فیباشرهم و یباشرهم و یحاجهم و یحاجوه ثبت ان له سفراء فی خلقه
یعبرون عنه الی خلقه و عباده و یدلونهم علی مصالحهم و منافعهم و ما به بقاؤهم و فی
ترکه فناؤهم فثبت الامرون و الناهون عن الحکیم العلیم فی خلقه حکماء مؤدبین بالحکمة
مبعوثین بها غیر مشارکین للناس فی شاکلتهم فی الخلق و التراکیب فی شتی من احوالهم

والمعبرون عنه جل وعز وهم الانبیاء وصفوته من خلقه صه

مؤیدین عند الحکیم العلیم بالحکمة ثم ثبت ذلک فی کل دهر و زمان مما ثبت بالرسل و
الانبیاء من الدلایل و البراهین لکیلا تخلو ارض الله من حجة یکون معه علم یدل علی
صدق مقالته و جواز عدالته بان این حدیث شریف بنوعی که افاده مقصود و بحجت
فارسی زبانان تواند کرد آنست که زندیقی از آنحضرت از اثبات نبوت
پرسید آن حضرت فرمود که چون ثابت شد بدلایل عقلیه وجود صانعی حکیم مر
مخلوقات را که منزهست از مشاهده و مکالمه خلق مر او را پس ثابت شد که او را
رسولان باشند بسوی خلق که تعبیر کنند از و بخلق او امر و نواهی او را و ایشان
الحکماء حکیم است و نشاید که خلق را ضایع و مهمل گذارد و او امر و نواهی که
مشتمل بر مصالح و منافع خلق باشد از و صادر گردد و آن رسولان اگرچه
ناچار از خلقند لکن برگزیدگانند از خلق که شباهتی با خلق در خلقت و ترکیب
ندارند و پرورش و ادب یافته اند بحکمت نزد خدای تعالی و ایشان واسطه
باشند میان خدا و خلق پس فرمود و ثبت ذلک فی کل دهر و زمان و این
اشاره است بوجوب وجود امامی در هر زمان که خالی از وجود نبی باشد و بیان
که واجبست بودن ائمه مانند انبیاء در عصمت و طهارت و عدم مناسبت با
رعیت که در ترکیب و خلقت و بالجمله وجهیت بودن پیغمبر یا امامی در هر زمان

ناجبت خدای تع باشد برخلق وبا او باشد علمی که دلالت کند برصدق مقالش وجواز
عدالتش وبباید دانست کراین کلام شریف باین وجازت مشتملست برابطال
انکار وانظار حکمای سابقین وعلمای لاحقین بلکه اشاره است بتجایلی که در
فکر ونظر اکثر متکلمین بآن نرسیده واگر فلاسفه اقدمین را استماع این کلام
مقدس ممکن میشد هرآینه اقرار میمودند بمعجزه بودن این کلام وبدستی نظام
کوجان تشنه دانند قیمت آب وما طرق سایر علما از متکلمین وحکما وصوفیه
را در ضمن آیته ذکر کنیم تا فی الجمله ظاهر شود اشتمال طریقه مذکوره بر جمیع آن
طرق مع اختلاف مآخذ وبباین مشارب اهلها واربابها فصل دوم

از باب دوم از مقاله سیوم در وجوب بعثت انبیا بطریقه متکلمین بانکه ارشاد
دادای باثبات نبوت بطریق عقل نیست بلکه طریقه ایشان منحصر است در
سمع وتصدیق نبوت بشاهد معجزه لهذا کار بر ایشان غلبات مشکل شد
چه بطریقه لازم آید الزام انبیا بانکه چون قابل بحکم عقل نیستند وهیچ
چیز را عقلا واجب نمیدانند پس نظر در معجزه واجب نشود دگر از ادله سمع
وسمع که موقوف بنبوتست ثابت نشود دگر از نظر در معجزه پس امت
را باید که امتناع کنند از نظر در معجزه وگویند تا نظر بر من واجب نشود نظر نکنم

وتا نظر

وتا نظر نکنم واجب نشود بر من قبول قول تو وتصدیق نبوت تو پس تا از نبوت
نباشد باثبات نبوت خود ملزم کرد وانا معتزله چون نظر را واجب عقلی دانند
بنا بر انکه دفع خوف از نفس بالضروره واجب باشد عقلا واهمال نظر در معجزه موجب
خوفست لامحاله بنا بر انکه قول مدعی معجزه محتمل الصدقست وبر تقدیر صدق وعدم
اتباع ضرر عاید پس بنا بر وجوب دفع ضرر متوقع امتناع از نظر در معجزه نتوان
کرد پس معتزلی را نظر در معجزه کافی باشد بجهت ثبوت نبوت شخصی که مدعی
نبوت باشد لیکن وجوب نظر در معجزه موقوف باحتمال صدقست چنانکه اشاره
شد بآن واحتمال صدق گاهی محقق شود که اصل نبوت امری باشد ممکن الوقوع
بامکان عام پس لابد است اول از اثبات صحت وحسن بعثت انبیا ودلیل
برین آنست که نبوت مشتملست بر فوایدی بسیار مانند تقویت عقل در
احکامی که مستقلست بادراک آن ودلالتش باحکامی که مستقل نیست بادراک
آن وتنبیه عقل از خواب غفلت بجهت تحصیل معرفت الهی وتهیه اسباب سعادت جاودانی
چنانکه در مقدمه کتاب دانسته شد وارشاد ناس بصلاح ونافع از اضداد وبه واسطه که
باچارات انسان از استعمال آن ودر ابتدای نشئت عقل دانسته نمیشود الا بعد تجربه
بتجربه مستدعی زمانی است که در آن زمان خالی از استعمال افتد واداء

ایشان ص

نبوت ص

شوان بود و منجر بهلاکت شود و حال انکه اصل تجربه بسا که موجبی بهلاکت گردد
و بیان من الغوایات التی لاتحصی و شک نیست در امکان وجود چنین شخصی الجمله
پس ترک ایجاد نبی و ارسال رسول موجب اخلال نوع انسان که افضل انواع
کاینات است باشد و اخلال موجبی بهلاکت نوع شود و نقض غرض لازم آید پس
بعثت انبیا و ارسال رسل نیز الجمله واجب باشد و ایضاً ثابت باشد وجوب تکلیف
و شک نیست که هر شخصی قابل تلقی وحی آلهی و تحمل امتثال باوامر و نواهی ربانی
نیست پس لابد است از وجود شخصی که متمیز باشد بقابلیت امور مذکوره و ذو
جهتین باشد تا بجهتی تلقی وحی آلهی کند و بجهتی دیگر تبلیغ اوامر و نواهی بمکلفین نماید

فصل سیم از باب دوم از مقاله سیوم در ذکر طریقه حکما در بیان حسن بعثت انبیا

خلاصه حکما در تمام آنست که هر فردی از افراد انسان در وجود خود محتاج
که متصف شود بحسن معاش و موذی باشد بصلاح معاد محتاجست بشارکت جماعتی
از بنی نوع خود تا معاون هم باشند در امور محتاج الیها من المأکل و الملبس و
سایر ما یحتاجون الیه فی معیشتهم لیحسن هذا الشان اذ اک و یخیر ذلک لهذا و هذا
بحوک للافر و آلاف بخط لهذا و معاونت مذکور موقوفست باجتماع در مکانی
که ممکن باشند از مدنی بالطبع و شک نیست که معاملهٔ محتاج بعدالت و عدل

کلام ص

ی قرة

سیاست مدنیه عبارت از ادارت و سنت و قانون محتاج بواضع الهی ص

محاجت بسنتی و قانونی که از لایجوزان یترک الناس و آرائهم فی ذلک
فیختلفون فیری کل منهم ما له عدلا و ما علیه ظلما و لابد است بودن واضع آن حکمتی
که مخاطبه با مردم تواند کرد و از ایشان سنن و قوانین تواند نمود پس واجبست
بودن او از افراد انسان و وجهیست که مخصوص باشد من عند الله بمعجزات
و آیات بینات تا موجب امتیاز او شود و باعث انقیاد مردم گردد و نبی
عبارت ازین انسانست و شیخ در شفا گفته و الحاجة الی هذا الانسان یدوم
بقی نوع الانسان و تحصیل وجوده اشد من الحاجة الی اثبات الشرع علی الاشعار
و علی الحاجین و تعمیر الاخص من القدمین و اشیاء اخری من المنافع التی لاضرورة
فیها فی البقاء بل اکثر مالها انها تنفع فی البقاء و وجود الانسان الصالح لان یسن
و یعدل ممکن فلا یجوز ان یکون العنایة الاولی یقتضی تلک المنافع و لا تقتضی هذه

فصل چهارم از باب دوم از مقاله سیوم در ذکر طریقه صوفیه در اثبات
نبوت غایت وجود انسان سیر و سلوکست بسوی خدای تع و مرتب سیر
و سالک چهار است اول سیر من الخلق الی الله بنفی ما سوی الله از خود بلکه بنفی
خود نیز از خود چنانکه در مقدمه کتاب اشاره بآن شد مرتبه دوم سیر فی الله
بمشاهده ذات احدیه با عتبار تعینی از تعینات صفات و تطور از تعین منتفی تعین

و مشاهده ذات احدیت مطلقه فی ملاحظه تعینات و شئون و اعتبارات ص

معاد بالکسر و تقدم عبارت از ان الجمع و دیگر عبارت الاب الخ ص

صفتی دیگر الی آخر التفاتات الصفاتیه مرتبه سیوم سیر مع الله بمشاهده رهویت مطلقه
باتعینی از تعینات خلقیه گوییم حتی لایبقی تعین امکانی و ماهیه اعتباریه الا وقد شاهد
فیه الهویه المطلقه حقیقه متاصله والهیه الامکانیه اعتباریه بخصه مرتبه چهارم سیر من الله
الی الخلق وآن بازگشتن است عالم وجود امکانی بعد از تحقق بحقیقت وجوبیه بحمل اوامر
ونواهی آلهیه وقوانین وسنن ناموسیه بجهت هدایت تشنگان بادیه
امکانی بسر چشمه حیات جاودانی و ورد مئونون پر اکنده که وادی کثرت اعتباری
بجهت وصلت حقیقی که غایت اصلی وغرض حقیقی از بعثت انبیا وانزال رسل
بغیر ازین نیست و شک نیست که آسفار اربعه مترتبت بعضی بر بعضی وهر
از بنی سافر سفر چهارم است بعد از تحقق باسفار ثلثه سابقه ولابد است از وجود
مسافری چنین تا سالاری قافله سلوک از عالم امکان بشهستان وجوب تواند
کرد و سالار این مسافر قابل توفیقی است که رفیق هر سالکی نباشد بر عدم مناسبت
شوانده نشده پوشیده نماند که اشتمال طریقه مذکوره از ابی عبدالله ع بر طریقه حکماء
متکلمین بغایت ظاهر است واشتمالش بر طریقه صوفیه خالی از خفائی نیست
وآن نیز ظاهر شود از تامل در قوله علیه السلام سوید بن غفله عند الحکیم العلیم الحکیم چه لفظ
عند اشاره تواند بود بسفر دویم وسیوم کونی انه ومعانیه است واین هر دو

موقفه بسفر اول که الی الله است ولفظ مبعوثین که مذکور است قبل ازین بکلام بلکه لفظ رسول ص
بلکه معنی رسالت ونبوت مشعر است بر سفر چهارم کما لایخفی **فصل پنجم از باب**
دوم از مقاله سیوم در بیان حقیقت نبوت و ذکر خواص نفس نبوی و
کیفیت نزول جبرئیل و القای وحی آلهی بسوی نبی بطریقه حکما بدانکه حکما گفته اند
در نفس ناطقه باید خاصیت مجتمع باشد تا قامت قابلیتش بقبول تشریف
نبوت سرافراز تواند شد وهی ان یسمع کلام الله وان یعلم جمیع المعلومات ویری ملایکة الله ص
الا کثر یا من عند الله وان یطیعه مادة الکائنات باذن الله پاس آنست
که نفس ناطقه را دو گونه قوت است قوت ادراک وقوة تحریک و
ادراک بر دو گونه است ادراک نظری وادراک عملی وخواص شمه راجع
شود بکمال قوتهای سگانه چه کمال قوت ادراک عقلی آنست که بهر تعقلی
که ممکن شود دیگری را انتظار در آن نه متطاول حاصل باشد او را بادنی بتعقل و ص
حصول در اقصر ازمنه بقوت حدس بدون تعقل وکمال قوت ادراک عملی
سیاقوت متخیله آنست که با آنکه بغایت قوی باشد در نهایت انقیاد
واطاعت باشد مر قوت عقلیه را بحیثیتی که هنگام انتقاش واستسلام نفس
بصور معقولات واتصال وی بعقل فعال که مفیض علوم وکمالاتست باذن

اندع وجبر نعل عبارت از ذوات قوه متخیله منجذب شود پس متصور قوه عقلیه بحیثی که
هر صورتی که مرتسم شود در ذات نفس بعنوان تجرد و کلیت مرتسم شود و شما
وشبهی از او در قوه متخیله بعنوان تمثل و جزئیت پس حکایت کند متخیله در قوه
قوه عقلیه را اگر ذوات مجرده باشند بصورت شخصی از اشخاص انسان که
افضل انواع محسوسات جوهریات در کمال حسن و بهاء و اگر معانی مجرده والکلام
کلیه باشد تصور بلفظ مقرونه محفوظه که تو اب معانی مجرده است در کمال
بلاغت و فصاحت و چون تطبیق و آرایش تمام متخیله بصورت مذکوره در کمال قوت
وظهور بود اداکند آن صور را بحس مشترک بحیثی که صورت ذوات غیر مدرکه
بحس بصر و صور الفاظ مدرک بحس سمع گردد و چنان مشاهده شود که شخصی در کمال
حسن در برابر ایستاده و کلامی در کمال فصاحت القا میکند و چون افاضه عقل
فعال علوم و احکام را باذن خدا است پس شخصی مرئی شده یکی باشد در ایستاده
فداء الفاظ مسموعه کلامی باشد از جانب خدا و چنانکه در مادیات اشیاء
مادی در خارج دیده شود و بعد از آن متخیل شود و بعد از آن معقول گردد در
مجردات شخص ذات مجرد اول معقول شود و بعد از آن متخیل و بعد از آن
محسوس و چنانکه مادی بعد از معقول شدن اعنی صورت معقوله قایم بذات

مختص بکتابخانه مسجد اعظم

خود شوند بود بلکه قایم باشد بنفس عاقله کذلک ذات مجرد بعد از محسوس شدن قایم بذات خود نباشد بلکه
قایم باشد بحس مشترک پس چیز نعل که عبارت از عقل فعال باشد نزد حکما او
بر نفس ناطقه نبی که حقیقت قلبیه نازل شود و بعد از آن بخیالش و بعد از آن
بحس در آید و همچنین کلام الهی را اول دل نبی بشنود و بعد از آن بخیال در
آید و بعد از آن مسموع سمع ظاهر گردد و کلام مخلوقات را اول گوش بشنود
و بعد از آن الفاظ مسموعه بخیال در آید و بعد از آن معانی بدل نمیده
شود پس دو خاصیت از خواص ثلثه دین حدس کمال اعنی کمال قوت تعقل
و کمال قوت تخیل متحقق شود یکی دانستن جمیع علوم یا اکثر علوم من عند الله
بواسطه بشری دوم دیدن ملائکه الله و شنیدن کلام الله و پوشیده
نماند که کلام یعبرون عنه در حدیث مذکور از ابی عبد الله علیه السلام اشاره
تواند بود بطریقه حکما در کیفیت تلقی وحی و سماع کلام الهی کما لا یخفی علی
المحقق الفطن چه حکایت کردن متخیله انبیا مر علوم و احکام فایضه من عند الله
را بالفاظ مسموعه مراد از تعبیر من الله تواند بود و اما کمال قوت تحریک
آنست که نفس ناطقه در وقت فعل و شدت تاثیر بمرتبه رسد که هر چه بتصور
کند و هر صورتی که در خیال او نقش بندد و اراده تعلق بوجود او کند در الحال

در خارج موجود شود و اینمرتبه کاهی متحقق تواند شد که نسبت او در تصرف
بمادهٔ کاینات چون نسبت او باشد بمادهٔ بدن خود و چنانکه هر نفسی
در بدن خود بمجرد تصور تاثیر تواند کرد و چنانکه در صورت شهوت و
غضب و خوف و رجا و خجالت و حیا اینمعنی نهایت دارد و نفس مذکور
در هر بدنی بلکه در هر مادهٔ بمجرد تصور و تعلق اراده تاثیر تواند نمود
چون این نسبت متحقق گردد مطیع او شود و هر آینه مادهٔ کاینات بحکمی که
هر صورتی که خواهد در و بخواهش او و باذن خدا موجود تواند شد و
چون اینمرتبه که کمال قوت نظریه بحکمت حاصل شود خاصیت سیوم نیز از خواص
ثلثهٔ مذکوره متحقق شود و نفس ناطقه بحقیقت نبوت متحقق گردد و کاینات
وحی الهی حاصل آید و تفاوت اینجا در مراتب نبوت بحسب تفاوت خواص
مذکوره باشد در مراتب شدت و ضعف و کمال و نقص **فصل ششم از باب**
دوم از مقالهٔ سیوم در بیان آنکه غایت مراتب انسان در کمال مرتبهٔ
نبوتست بدانکه هیچ کمالی مر انسان را بالاتر از کمال نبوت نیست و دلیل
بر این آنست که کمال انسان چنانکه دانسته شد بحسب دو قوت نظری
و عملی و هر کدام منشعب شوند بقوی متعدده و رئیس قوای نظریه قوت عقلی است

و سایر قوای ادراکیه همه خادم او و رئیس قوای عامله قوت فاعلی است و سایر قوای
عامله خدم و عملهٔ او و کمال قوت عقلی در دو چیز است یکی حصول جمیع معقولات
یا اکثر معقولات او را بالفعل سیما بالتعلم بشری و دیگری تسخیر سایر قوی بحکمی
که منقاد او باشند و مخالفت او نکنند و کمال قوت فاعلی نیز در دو چیز است
یکی قوت تاثیرش محتاج آلات و اسباب طبیعیه نباشد و دویم انتهار و اعجاب
سایر قوای عامله مر او را پس کمال قوت نظریه بکلا جزئیه بر وجه اتم منوط بود
بخاصیت ثالثه و از قوت تاثیر حاصل شود مر او را کمال او بحسب جزو دویم
نیز که انتهار سایر قوی است بحسب شدت و قوت تاثیر موجب قهر سایر قوی
باشد لامحاله پس غایت کمال مر انسان را بحسب کلا قوتیه النظریه و العلمیه منوط
بخواص ثلثه مذکوره باشد قال الشیخ فی الشفاء النفس الناطقة کمالها ان تصیر
ان یصیر عالما عقلیا مرتسما فیها صور الکل و النظام المعقول فی الکل و الخیر الفاعل
فی الکل ثم قال و افضل الناس من استکملت نفسه عقلا بالفعل محصلا للاخلاق
التی تکون فضایل علیه و افضل هولاء هو المستعد لمرتبة النبوة و هو الذی فی
قواه القدسیه خصایص ثلث ذکرناها ثم قال و رؤس هذه الفضایل عفة
و حکمة و شجاعة و مجموعها العدالة و هی خارجة عن الفضیلة النظریة و من اجتمعت

تاثیر بمرتبهٔ کرم

اول از قوای منقسمهٔ مذکوره و کمال قوهٔ
عامله باحدی جزئیه که قوهٔ تاثیر من
منوطست بخاصیت هم هم هم

هر مرتبهٔ نبوت مشتمل است بر ان
پس غایت کمال انسان مرتبهٔ نبوت است

ا معها الحکمة النظریه فقد سعد ومن فاز مع دنک بخواص السنونه کاد ان یصیر
ربانیا شایا فکاد ان یکمل عبادته بعبادته وان یفوض الیه امور عباده الله
وهو سلطان العالم الارضی وخلیفة الله فه **فصل هشتم از باب دوم**
از مقاله سیوم در بیان مرتبه خاتمیت دانستی که اقصی مراتب کمالات انبیا
مرتبه نبوت ومرتبه نبوت نیز مشتملست بر مراتب متفاوته واولی مراتب
مرتبه ایست که مشتمل بر اضعف مراتب خواص نبوته باشد ومتکامل شود تا
بمرتبه که مشتمل بر اقوی مراتب خصایص مذکوره باشد که اقوی ازان در غیر
امکان متصور نباشد پس بالاتر ازاین مرتبه مرتبه ممکن شواند بود وآن مرتبه معلول
اولست که معلول اول وصادر اولست از واجب تعالی وبالاتر ازان
نیست که مرتبه وجود واجبی وآخر مرتبه یعنی مرتبه که بالاتر ازان در مراتب
وجود خاتم الانبیاست که نبوت چون باین مرتبه رسد ختم شود پس مرتبه امکان بود مرتبه
معلول اول در سلسله بدوی ومرتبه خاتم الانبیا در سلسله عودی موازی
هم باشند وقوس نزولی وقوس صعودی آنجا سر بسر کنارند ودایره وجود
بآن تمام شود وبیان کیفیت این دایره آنست که موجودی که اول از واجب
الوجود صادر شود یعنی معلول اول لامحاله اشرف موجودات امکانی باشد

امکان بود مرتبه رجود صو

که اگر اشرف از و ممکن بودی واجب بودی که اول او صادر شدی وبعد از معلول
اول مرتبه وجود نازل شود وبنا بر حصول واسطه وقلت وکثرت وسایط
متفاوت ومتنازل شود تا بمرتبه که نازل تر از و موجود بالفعلی شواند بود پس اشرف
موجودات ممکنه عقول باشند علی اختلاف مراتبهم وبعد ازان نفوس علی
تفاوت طبقاتهم وبعد ازان طبایع علی اختلافها وبعد ازان جسم مطلق علی
تفاوته ونازل تر از جسم مطلق موجودی بالفعل شواند بود چه هیولا اگرچه
نازلتر از جسم مطلقست لیکن در حد ذات خود موجود بالقوه است نه
بالفعل ونازلترین انواع جسم مطلق جسم عنصری است وبانجا منتهی شود
سلسله وجود بدوی در تنازل وابتدا کند سلسله وجود عودی در تصاعد و
بسایط عنصریه چون ممتزج شوند وقابل ترکیبی گردند وجود مرکب لامحاله صورت سیم
اشرف از وجود بسایط عنصریه باشد وصور مرکبات متفاوت شوند
اول مراتب در اشرف وجود مرکب معدنی است وبعد ازان نباتی و
بعد ازان حیوانی وبعد ازان انسانی ومراتب انسان مختلف باشد واشرف
مراتب مرتبه نبوت ومراتب نبوت نیز متفاوتست واشرف از همه مرتبه خاتم الانبیاست
وترتیب تنازل سلسله بدو باشد وترتیب تصاعد سلسله عود وهمچنانکه در سلسله بدو

باین اول سلسله واجب الوجود مرتبه متصور نیست واجبست که در سلسله عود
نیز باین آخر سلسله و باین واجب الوجود مرتبه متصور نباشد تا اینجا که
وجود از و آمده باو عاید شود و مبدا و معاد حقیقی هر دو واجب الوجود
باشند پس این هر دو سلسله در یکجا بواجب الوجود بهم متصل باشند
و در جانب دیگر بهیولی و هیولی مقابل حقیقی باشد بحیث مرتبه وجود از واجب
الوجود چه بهیولا قوت محض است و واجب بفعلیت محض و چون این دو سلسله در
دو سر بهم متصل باشند نقشه هر یک از ان دو سلسله بخط مستقیم مناسب باشد
چه دو خط مستقیم با هم در هر دو طرف ملاقات نتوانند کرد پس مناسب
نقشه هر یک باشد بقوس و چون دو قوس سرها بهم کنند ارند اگرچه لازم
نیست که دایره بهم رسد بلکه گاه دایره بهم نرسد و گاه شکلی دیگر برزاید
اما چون شکل دایره تمام اشکالست و ترتیب نظام کل در سلسلتی مبدا
و معاد تمام ترتیبات لهذا نقشه آن بدایره مناسب باشد پس بوجود خاتم
الانبیا باز بمبدای دایره وجود تمام شود و مبدا و معاد اضافی بهم متصل و مبدا و
معاد حقیقی بهم متحد شوند پس مرتبه وجود خاتم الانبیا باز ای مرتبه وجود عقل اول
واقع شود و سر اول ما خلق الله روحی و لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک

مقرب

مقرب و نبی مرسل ظاهر کرد و مراتب موجودات واقعه در سلسله عودی با
مراتب موجودات واقعه در سلسله بدوی در شرف مساهم باشند هر کدام
بوجهی چه سلسله ثانیه اگرچه سلسله مبادی و علل است لیکن مشارف و مشاهد
است از واجب الوجود و سلسله اولی اگرچه معلولاتند لیکن متقارب
و متوجهند بمبدا اول و امادر فضل مراتب اینجا که واقعند در سلسله عودی
افضلند از عقول و ملکه که واقعند در سلسله بدوی بنابر وجود قوه مضاده
و مدخلیت کسب و سعی در اینجا و عدم آن در ملایکه و عقول مجرده **فصل ششم**
از باب دوم از مقالهٔ سیوم در کیفیت دعوت نبی شیخ در شفا بعد از
اثبات وجوب وجود انسانی مستعد بخصایص نبوت گفته فهذا الانسان
اذا وجد یجب ان یکون انسانا یوحی الیه امورهم بسننا باذن الله و امره و وجه
و انزال الروح المقدس علیه و یکون الاصل الاول فیما یسنه تعریف آیاهم ان
لهم صانعا واحدا قادرا و انه عالم بالسر و العلانیه و لا ینبغی ان یشغلهم شیء
من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا شبیه له که اگر ازین در گذرانند
و تکلیف کنند مردم را که تصدیق نمایند بحقیقت وجود واجبی و بانکه واجب الوجود
متعال الیه نیست و مکانی نیست و منقسم نیست و لا خارج العالم و لا داخله و امثال

اینها از مسایل تجرید و تنزیه کا دق و الطف علوم حکمیه و مسایل نظریه است پس
تحقیق که در شغلی عظیم انگند مردم را و مشوش شود دین بر ایشان و اوهام
فیما لا تخلص عنه الا من کان المعان الموفق الذی یشد وجوده چه ممکن است
مردم را تصور امور مذکوره علی وجهها مرکبه ی و یعنی عظیم و انما یمکن القلیل منهم
ان یتصور و احقیقة هذا التوحید و التنزیه پس اگر عامه مکلف شوند بچنین امور
هر آینه مبادرت بتکذیب وجودی چنین نمایند و مضطر شوند بمباشرت
و تعاطیاتی که بعید هم من اعالم المدینه و ربما اوقعتهم ارائهم فی الضلال
المدینه و نشاید نبی را که چنان نماید بمردم که حقیقتی هست بغیر از این
ظاهر نزد وی که پنهان میدارد آن حقیقت را از عامه ایشان بلکه واجب است
که رخصت بر سیدن حقیقت امور مذکوره ندهد و ان بعیر نهم علال الله
و عظمته بر موز و اشاره من الاشیاء التی هی عند هم جلیة عظیمة و لا باس
ان یشتمل خطابه علی رموز و اشارات لیستدعی المستعدین بالجبلة للنظر
البحث الحکمی یعنی باک نیست بلکه واجب است که کلام منزل بر نبی مشتمل باشد بر رموز
و اشاراتی که داعی شود مر جماعتی از خواص امت را که بحسب فطرت مستعد
نظر و فکر باشند بسوی تحصیل علوم عقلیه و حقایقی و اسرار حکمیه و واجب است که اشتمال

وجوب اطاعت امر آلهی را و این را که مهیا و اماده کرده است خدای تع
برای مطیع ثواب ابدی و برای عاصی عقاب سرمدی تا موجب تلقی
جمهور شود مر شریعت منزله را بالقبول السمع و الطاعة و یضرب بسعادة
و الشقاوة امثالا مما یفهمونه و یتصورونه و اما الحق فی ذلک فلا یتوجه
الا الاقل جدا و هو ان ذلک شیء لا عین راته و لا اذن سمعته و ان هناک
من اللذة ما هو ملک عظیم و من الالام ما هو عذاب عظیم **فصل نهم از باب**
دوم از مقاله سیوم در سر وجوب عبادات و منافعها فی الدنیا و
الآخرة علی ما قالته الحکماء و نیز شیخ در شفا گفته ثم ان هذا الشخص الذی هو
النبی لیس مما یکثر وجوده فی کل وقت فان الامان التی تقبل کمال
مثله یقع فی قلیل من الامزجة پس واجبت در حکمت آلهی تمهیدی بجهت
بقای سنت و شریعت و کلیه درین تدبیر استمرار مروست بر معرفت
مبدا و معاد و منع و وقوع نسیان ازین معرفت پس واجبت اتیان
افعال و اعمالی که تکرار آنها در ازمنه متقاربه موجب تذکر شود پس
واجبت که آن اعمال مقرون باشد بامید کرامت و المعاد و آن الفاظی باشد
که بزبان گویند و نیاتی که در دل گذرانند و واجبت شناسانیدن مر

مردم را که ان هذه الافعال مما یقرب الی الله تع ولیست توجب بالخواطر الکریمة ان
یکون تلک الافعال بالحقیقة علی هذه الصفة و هذه هی العبادات المعروفة مثل
مثل الصلوة و الصیام و الحج و الجهاد و نامیده جهاد و تقویت دین و بسط
مع فواید اخوی و نامیدن جمع آنست که هرگاه تصور کرده شود موضعی از اماکن
اصلح و اوفق است برای عبادت خدای تع و آن موضعی است خاصة خدای
تعالی و بنی است مخصوص بوی و مهاجرت و مسافرت بسوی آن موضع مهاجرت
است بسوی خدای تع هر آینه ازین معانی و نیات اثری عظیم در نفس
بهم رسد و منزه آن باشد که نفس از بدن مهیای قطع علاقه بدنی شود و
متوجه عالم حقیقی خود و عالم الهی گردد و صیام اگرچه امریست عدمی اما گرچه
عظیم کند مر نفس را و صلوة خود افضل عباد است چه افضل عبادات عبادت
که فرض کند مباشر آن خود را که بآن عبادت مخاطبه با خدای تع میکند و
مناجاة با او مینماید و فرض کند خود را که در پیش خدای تع ایستاده است
و حاضر شده نزد او پس با خود در پیش خدای تع مراعات کند هر چه
در پیش ملوک عادت بمراعاة مثل آن جاری شده از خضوع و خشوع و
غض بصر و قبض اطراف و ترک التفات و اضطراب و هذه هی الصلوة

پس باید که واجب کند بر مصلی احوالی که بآن مستعد توجه بصلوة شود مثل آن
احوالی که وقت ملاقات ملوک جاری شد، عادت بر عایت آن
من الطهارة و التنظیف و کذلک یسن فی کل وقت من اوقات العبادة
اداب و رسوما محمودة و انتفاع ازین عبادات بر دو گونه است احدهما
رسوخ ذکر الله و المعاد فی انفسهم فیدوم لهم التشبث بالسنن و الشرایع
بسبب ذلک و این منفعتی است که معظم آن راجع است بنظام امور معاش
و قسم دوم از انتفاع تزیه نفس است بسبب ارتیاض باین عبادات از اکتساب
هیأت بدنیه که مضاد اسباب سعادت است و این منفعتی است راجع بصلاح
معاد و هذا التاثیر یحصل باخلاق و ملکات تکتسب بافعال من شانها ان تصرف
النفس من البدن فتهیم تذکیرها للمعدن الذی لها فاذا کانت کثیرا ما رجوع
الی ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنیة و تعرض هذه الافعال علی النفس ذکر الله
و الملئکة و عالم السعادات شادت ام ابت فیتقرر لذلک فیها هیئة الانزعاج علی البدن و میل السعی فی اجرت عنها
و ملکة تاثیرها لو کانت مخلدة الیها متعادة لها من بعد کل وجه و لذلک ما قال
القائل لولا ان الحسنات یذهبن السیات فاذا دام هذا الفعل من
الانسان استفاد ملکة الالتفات الی جهة الحق و الاعراض عن الباطل

وصار شدید الاستعداد للتخلص للسعادة بعد المفارقة البدنیة بانه آنست که
مواظبت بر عبادات مفروضه و مداومت بسنن و آداب شرعیه موجب
صرف نفسانیات از بدن و لذات بدن گردد هر آینه امریست زایل فانی موجب
نگار شدید و مصایب عظیمه بسوی عالم الهی و فضای تجرد حقیقی و مطالعه انوار
مجرده و مشاهده ذوات نورانیه چون اینمعنی راسخ شود و ملکه گردد التذاذ
نفس بآن بمرتبه رسد که اعدای حدوی خود امری را داند که موجب انصراف
او از ان عالم باقی و توجه او بدین عالم فانی باشد و توجه باموریدن و دنیا

باشد م ٭ هرچند پادشاهی دنیا بغایت کمروه وی شود و محبوب تر این امور در نظر او فانی

بدن م ازین بدن و علایق این باشد و ازینجاست که جناب مقدس مرتضوی علیه السلام
در وقت ضربت ابن ملجم علیه اللعنه بر زبان مبارک جاری کرده اند که فزت و رب
الکعبة و از بعضی نقل شده که هنگام انحلال مشکلات علمی میگفته این انا الکون
من هذه اللذة یعنی کجا اند شاهزادگان عالم که این لذت دریابند و لذت
ملک و سلطنت فراموش کنند چه هر مسئله علمی بمنزله روزنی ست بعالم ملکوت
و ورود شبهه بمنزله پرده ایست که روزن بآن گرفته شود و رفع شبهه
و حل عقده بمثابه برداشتن پرده است از روزن و منکشف شدن

عالم

عالم نور و آن لذتیست که هیچ لذتی بآن نرسد و اما پایان استشهاد بایه کریمه
ان الحسنات یذهبن السیئات آنست که فعل حسنه هرگاه ملکه شود و اثر
در نفس راسخ یابد و نفس بوجود آن ملکه نورانی شود و بسبب نورانیت
قبول ظلمت سیئه نکند و اراده ان از وی صادر نگردد و داعیه ذنب
بهم نرسد و موجب نفرت و اجتناب از سیئات گردد و معنی اذهاب سیئات
همین باشد و موید اینست آنچه از حضرت پیغمبر صلی الله علیه و آله مروی شده در
باب صلوات خمسه یومیه که هرگاه شبانروز پنج نوبت وضو کند و صلوة با
شرایط و ارکان بجای آرد هر آینه در نفس او هیچ گناهی نماند مانند کسی
روزی پنج نوبت در نهری از آب صافی که بر در خانه جاری باشد فرو
رود و سر و تن بشوید هر آینه هیچ وسخی در بدن وی نماند و بالجمله عبادات
شرعیه افعالیست که اگر فاعل آن معتقد نباشد بودن او را از جناب
خدای تع چون موجب تذکر خدا و اعراض از غیر خداست هر آینه سزاوار
است که فایز گردد از ان بحظی عظیم از جهت تزکیه نفس بخلاف من یعلم ان
ان النبی من عند الله و بارسال الله و واجب فی الحکمة الا بعثة ارساله و ان جمیع
ما یسنه فانما هو امر و جی من عند الله ان یسنه من عند الله تعالی

وان ما یسنه م

فصل دوم از مقاله چهارم از معاد آن که وجوب عصمت انبیا بدانکه عقیده حکما ثبوت بیان مطلب
دکمال ظهور است چه بنا بر تحقق خاصیت ثالثه قبیح قوای نفس مطیع و منقاد
عقلند و عقل من حیث هو عقل ممتنع است که اراده معصیت و فعل قبیح
از و صادر گردد و مراد از عصمت عزیزه آیست که با وجود آن داعی
بر معصیت صادر نشود نه آنکه بالمرة بران و این غریزه عبارت
از قوت عقلیست بحیثی که موجب قهر قوای نفس شود و اما بطریق تکلیف
دلیل بر این مطلب آنست که شک نیست که عصمت انبیا لطف است نظر بتکلیف
چه هر گاه عصمت انبیا واجب باشد وثوق تمام بافعال و اقوال او حاصل شود
و تکلف بسبب اینمعنی بانقیاد او نزدیک و از مخالفت او بدور شود و لطف
هر آینه واجب بود در حکمت پس عصمت انبیا واجب باشد و چون عصمت
ثابت شد واجب باشد اعتبار او نسبت بجمیع ذنوب صغیره و کبیره و بعد از
بعثت چه لامحاله لطف درین صورت اتم باشد بلکه حقیقت لطف باین معنی
متحقق شود که موجب نفرت بهیچوجه در هیچ وقت متحقق نباشد **فصل دوم**
از باب دوم از مقاله سیم در کیفیت وقوع معجزات و اخبار بغیبات اما
معجزات و خوارق عاداتی که از مقوله فعل و تحریک و تاثیرات نفسانی جانب

و قبل از بعثت م

ثالثه‌ات از خصایص ثلثه مذکوره چه هر گاه نسبت نفس بنوعی باشد که کائنات
بمرتبه باشد که هر چه تصور کنند در وجود حادث شود و هر صورتی که اراده زوال
آن کند از و زایل شود پس ابراء امراض و ازالهٔ عمی و احداث صحه و افاده
بصر و امثال آنها بمجرد تصور بقایی که هر آینه باذن خدای تعالی ثابت متحقق شود و همچنین
تبدیل سخن و تسخین بر دو اشباع جایع و اضمار غایب چنانکه در ایتان
عرش بلقیس و اشباع ثابت چنانکه در یحیی شجره و انطاق صامت چنانکه
در حنین جذع و تسبیح حصاة ای غیر ذلک و در مثل انطاق صامت تواند
بود که تاثیر و تصرفی بنظر بتخیله حاضران متحقق شود و اثر زبان حال که معانی
محسوسات در خیال آشیان صورت لفظ و صوت که اثر زبان قالست
بپذیرد پس حال مفارقت نبی مراسطوانه را که شنوند و معنی دلالت
عقلیه مخلوقات را که حصاد نیز از انهاست بوجود و عظمت و جلال صانع
تسبیح فوق عادت و صدور اعجاز نظر باستماع تسبیح عقلی و چنین حالتی که
مرحاضر از ان نظر بصد در چنین و تسبیح از جذع و حصاة و همچنین در اضمار
غایب تواند بود که اعجاز نظر تادیه صورت سریر بلاجوی که واقع
بوده در حس مشترک حاضران باشد بنوعی که مشاهده شود و از اعظم

بتخیله ل

استماع کند پس م

معجزات فعلیه احیای موتی است و آن تواند بود که بتصرف در ماده بدن میت
باشد و نفخه عیسوی که قابل تعلق روح شود و تواند بود که بتصرف در مخیله
و حس مشترک حاضران باشد بنحوی که نفس ناطقه مغاره و متمثل شود و شاید
کرد و نیز از انجمله شق قمر و خرق افلاک است و آن بتصرف در حس مشترک اقرب است
اگرچه وقوع آن در خارج نیز ممکنست چه خرق افلاک و غیر از محدد و جهات ممتنع
عقلی نیست بلکه ممتنع عادی است و باین تصحیح شود معراج جسمانی پیغمبر ما
معراج مستلزم خرق محدد و جهات نیست و انفعالی که مخصوص ماده کائنات
انفعال کمتر دی است که از راه اسباب عادیه و امور طبیعیه شبیه بمعنی خلق
قبول و اما اخبار بمغیبات و سایر معجزات قولیه مترتب بر خاصیتی الهیه
است که مناطش اتصال بعقول مجرده و نفوس فلکیه است و دانستی که جمیع
جزئیات مرتسمست در نفوس فلکیه و سبب اتصال مذکور مطلع شود نفس
نبوی بر امور غایبه و وقایع مستقبله و این که گفتیم در حالت یقظه است
در حالت منام سایر انام را نیز در اکثر احوال یعنی روی دهد و گاه محتاج
بتغییر باشد و این در وقت صحت محاکاة متخیله باشد و کمال انقیاد او مر نفس
ناطقه را و گاه محتاج باشد بتغییر و این در وقت تعصی متخیله باشد و انقیاد او

مصح

نقل و تحلیل و ترکیب فصل دوازدهم از باب دوم مقصد سیم در معرفت نبی
نبی و کیفیت تحصیل علم بصدق مدعی نبوت و آنچه تحصیل علم بصدق دعوی
نبوت مر حکما و عقلای ناظرین در حقایق موجودات را که اعمال نظر و تکمیل
قوة نظری کرده باشند و عارف بمبدا اول و مبادی اول و ثوانی شده
صحت نبوت و وجوب وجود نبی را دانسته در کمال سهولتست چه معرفت
خواص امثال ما را بنهایت آسان شود و تامل در مجاری احوال و افعال
و اقوال صاحب دعوت و تنبه بنهایات و اغراض وی نزد امداد یعنی نمود
مفید حصول جزم بصدق صادق و کذب کاذب آسانی شود اما مر جمهور
و عامه الناس این امر نهایت دشوار باشد و محتاج شوند لامحاله بنظر و تامل
در معجزات و اصابت نظر در معجز نیز محتاج باشد بعقل تمام و تمیز مالا کلام
که اکثر عوام فاقد آنند پس لابد باشد ایشان را از آنست تقلید عقلای خود تا
بتدریج نور تصدیق تقلیدی در دلهای ایشان استقرار یابد و بالخاصیة
مورثه ایمان اجمالی گردد و بعد از حصول ایمان اجمالی اگر موفق شوند بتعلم
اصول توحید و اعمال نظر در کلام منزل بر نبی و اقوال صادره از معدن نبوت
ایمان ایشان کامل شود و بمرتبه تصدیق یقینی تفصیلی رسد والا اگر قاصر باشند

از اعمال نظر و تبول تعلم اکتفا بایمان اجمالی نموده بمواظبت افعال و اعمالی که شرعت
بآن وارد شده مشغول شوند و انقیاد اوامر و نواهی آنچه را قدرت دارند
و تاسی بافعال و سنن نبی را مطمح نظر دانند تا مودی بصلاح معاش و نجات
معاد گردد و بس باشد که معجزه نزد جمهور شبهه شود بافعال صالحین و
شعبدین و کهنه و مانند آنها و تمییز آن بمعارضت دعوت نبوی حق
و دعوت نبوی باطل تواند کرد لیکن موقوف است بعقلی که تمییز میان حق و باطل
تواند کرد و بآلاخره محتاج بتقلید علما شوند **فصل سیزدهم از مباحث**
دوم از مقاصد سوم در اثبات نبوت پیغمبر ما محمد بن عبد الله صلی الله علیه و آله و ابو کر
ثبوت نبوت شخصی از اشخاص کسی را که در زمان آن نبی باشد و مشاهده آثار و
احوال او کند در کمال ظهور است بحیثی که اگر نه الجمله عقلی و شعوری باشد محتاج
بمشاهده معجزه نیست و اما اثبات نبوت شخصی معین بعد از انقضای زمان
نبی متعذر است در طریق تواتر اخبار دال بر ادعای شخصی معین مر نبوت را
و اظهار معجزه بر طبق دعوای خود و اینمعنی اعنی علم با دعای نبوت و ظهور
معجزه بر طبق آن از پیغمبر ما صلی الله علیه و آله متحقق برای ما از راه تواتر
بنوعی که قابل تشکیک نیست مانند علم ما بوجود بلدان نائیه چون مصر و چین

و احوال ماضیه چون ملک جمشید و رزم رستم و معجزات پیغمبر ما صلی الله علیه
و آله بر دو گونه است یکی ظاهر بالعین و آن قرآن مجید است که متواتر
است ثبوت آن از آنحضرت و تحدی بآن یعنی در معرض معارضه آن
در آوردن مر بلغای عرب را بسبب واقع بودن او است در اقصی مراتب
بلاغت و اعلی درجات فصاحت علی ما یعرفه فصحاء العرب بسلیقتهم و علماء الفرق
بمهارتهم فی الفنون العربیه و عجز ایشان اعنی بلغای مشرکین عرب از معارضه
قرآن و ایشان بمبادیه فضلا عمالیند و بدیهی معلوم است ازین که اگر واقع شدی
هرآینه بما رسیدی چه دواعی بر نقل امثال این امور متوفر است بحیثی که از
عدم نقل آن علم قطعی حاصل شود بعدم آن پس معلوم است که عجز از معارضه
قرآن بنا بر آنست که امثال بمثل آن کلام در بلاغت بیرونست از طاقت
بشریه در هیچ زمان بلاغت در میان عرب برتبه نبود که در زمان
مشرکین قریش بود و هرگاه این را قدرت معارضه نبوده باشد معلوم
شود که معارضه قرآن خارج از طاقت بشری است و علما گفته اند که معجزه
هر پیغمبری از جنس کمال و فضیلتی بوده که در زمان آن پیغمبر در درجه کمال
داشته چنانکه در زمان موسی علی نبینا و علیه السلام چون سحر آن بسیار بودند

دم سحر برسید بود که در هیچ زمانی نبود لهذا معجزه موسی و منقلب شدن
عصا بصورت حیه و فرو بردن جمیع اسباب و ادوات سحر ساحران را
شبیه بود بسحر آن ساحران که ریسمان ها و چوبها را چنان در نظر نمود
بودند که حیات واقعی بحدی که تردیک بود که موجب خوف موسی ع گردد
شود و چون آن ساحران در کمال مهارت در علم ساحری بودند دانستند
که عمل موسی علیه السلام اگرچه شبیه بسحر است امانه سحر است بلکه کاریست الهی
و خارج از طاقت بشری لهذا همه بسجده افتاده ایمان آوردند و زبان
عیسی علی نبینا و علیه السلام بر مردم علم طب بود و ازاله امراض و اعاده صحت غالب
لهذا معجزه عیسی ع که احیای موتی و ابراء اکمه و اعمی بود از آن بین نمود و
کاملان در طب دانستند که از طب ازاله مرض و اعاده صحت ممکنست نه ازاله
کمه و عمی و اعاده حیوة و تقاویم چنین غالب در زمان داود علی نبینا و علیه السلام
علم موسیقی بود لهذا معجزه وی تلاوت زبور بود بانحنی که از استماع آن
وحوش و طیور مدهوش و مغشی می افتادند پس چون غالب در وقت
بعثت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و علی جمیع الانبیا من قبله فصاحت و بلاغت
بود و این فضیلت بالغ بانتهی مدارج کمال لهذا اظهر معجزات آنحضرت

قرآن

قرآن مجیدست که مشتمل است از حقایق و دقایق این فضیلت بمرتبه کمال
کلام بشر بآنمرتبه ممکن نیست و مشرکان عرب یعنی راسخ شدند و بنابر
شدت عداوت و غایت عناد ایمان نمی آوردند و از اعظم دلایل
برین که مشرکان قادر بر معارضه قرآن نبودند مضطر شدن ایشانست بقتل
و قتال و حرب و جدال و هلاک شدن صنادید و اعیان آن طبقه در مقاتله
و ظاهرست و معلوم بحدی که جای شبهه اصلا نیست این که اگر مقدور ایشان
بودی الزام آن سر و بمعارضه قرآن هر آینه اختیار آن نمیودند و قرار
هلاکت تحمل صنادید و اعیان آن طبقه نمیدادند و مقابله بسیف را
ترجیح بر معارضه بحرف نمیمودند پس ثابت شد معجز بودن قرآن مجید و چون
معلومست بتواتر دعای آنحضرت بنوت را و اتیان بمعجزه قرآن و تحدی بآن
پس ثابت شد نبوت آنحضرت و اما معجزه ظاهر بالمعنی مجموع وقایع و امور
و احوالیست که وقوع آن بالضروره خارق عادتست مانند شق قمر و امثال
آن و هریکی از ان وقایع و امور و احوال اگرچه منقول باخبار آحاد
است لیکن قدر مشترک میان آنها متواتر است و علم بمضمون آن حاصل
چون علم بالشجاعت رستم و سخاوت حاتم که هریکی از وقایع رزم رستم

و قصص جود حاتم اگرچه منقول بخبر واحد است لیکن قدر مشترک میان انها بالغ
بحد تواتر است و لهذا اصل شجاعت رستم و جود حاتم معلوم ماست بر
سبیل قطع و جزم اگرچه هر یک از ان حکایات احتمال کذب دارد و این
نوع از متواترات را متواتر بالمعنی گویند و مراد از تواتر خبر دادن جماعتی
است بوقوع وجود امری از امور محسوسه که آن جماعت از کثرت تنها
و یا از تفرق شها و یا از کثرت و تفرق هر دو تجدی باشند که عقل تجویز اتفاق
و مواضعه ایشان در کذب نکند و نزد محقق در اهل تواتر عددی معین معتبر نیست
چه گاه باشد که از عددی علم حاصل شود که گاهی دیگر از عددی پیش ازان حاصل
نشود و گاهی دیگر از عددی کمتر ازان حاصل شود بلکه مناط تواتر حصول علم
قطعی است و در حصول علم قطعی از تواتر سه چیز معتبر است یکی بودن مخبر به
از جمله محسوسات نه از جمله معانی و معقولات بنا بر انکه جایز است در
معقولات حصول شبهه که اکثر مردم از رفع آن عاجز باشند پس خبر دادن
ایشان بحصول اعتقادی از اعتقادات موجب حصول علم برای سامعان
نشود دویم بودن اهل تواتر در مرتبه از مراتب نقل بصفت دیگر غیر بودن
تجدی که عقل تجویز اتفاق ایشان در کذب نکند سیوم خلو ذهن سامعان

از اعتقاد

از اعتقاد بنقیض خبر منقول چه هر گاه کسی معتقد نقیض باشد اعتقاد وی هر آینه
مانع باشد از حصول علم بمقابل آن پس در هر خبر متواتر که مجموع امور ثلثه حاصل
باشد للامحاله مفید علم قطعی باشد و خلافت دین که علم حاصل شده از
تواتر ضروری است یا نظری و کثیری از علمای ما برانند که هر دو قسم می باشد
و گمان من آنست که مطلقا ضروریست و در بعضی از مواضع شبهه میشود
بنظری بنابر خفای تحقق شرایط ثلثه مذکور پس محتاج شود بتامل تا ظاهر شود تحقق
آن امور معتبره و نظیر این باشد آنچه در بعضی از ضروریات تصدیقیه گاه باشد که عقل
را توقفی لازم شود بنابر عدم حصول بعضی طرفین چه جایز است بودن تصدیق
ضروری و بودن تصور طرفین نظری و مثل این احکام داخل احکام ضروریه
باشند و بالجمله معجزات پیغمبر ما صلی الله علیه و آله بغیر از قرآن کثیر
بسیار است چنانکه بعضی از علما گفته اند که افزون از هزار است و ضابطه
علی سبیل الاجمال آنست که معجزات آنحضرت یا حسی است و یا عقلی و معجزات
حسیه بر سه نوعست اول امور خارجه از ذات مانند شق قمر و مجی شجر و تسلیم حجر
و تسبیح حصاة و حنین جذع و شکایت ناقه و شهادة شاة مشویه و نبوع
الماء من بین اصابعه و اشباع الخلق الکثیر من الطعام الیسیر و اظلال السحاب مثل

مبعثه وانکسار ایوان کسری لیلة مولده الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور وفیما
بین الناس مشهور نوع دویم الامور العایدة الی ذاته مثل النور الذی کان
ینتقل من اَب الی اَب الی اُم ولد ومثل ولادته مختونا واضعا احدی یدیه
علی عینیه والاخری علی سوئته ومثل خاتم نبوت که بر کتف مبارک آن حضرت
بود ومثل طول قامته عند الطویل ووساطته عند الوسیط ومثل رؤیته من
خلفه کما کان یری من قدامه نوع سیوم الامور المتعلقة بصفاته وآن اوصاف
آنحضرت است بصفات حسنه واخلاق جمیله بحدی که شک نیست در خارق
عادت بودن آن مانند اجتناب از کذب در تمام عمر واحتراز از اقدام
بر فعل قبیح که شک نیست که احدی از اعادی آن حضرت با شدت عداوت
وظهور معاندت کذبی وقبیحی بآن سرور نسبت نتوانست داد واوصافی
آن نتوانست نمود ومعلوم میشود که در اتصاف باین صفت کمال برتبه
بوده که قابل تهمت بمقابل آن نبوده والا شدت اهتمام قریش در اخلاق
عیبی وافترای کذبی نسبت بآنحضرت در غایت ظهور است ونیز در امانت
بمنزله بوده که قبل از بعثت در میان قریش بملقب بامین شده ودیگر انکه
هرگز کسی از آنحضرت بکثرت اعادی وشدت معاداة قریش قبل از هجرت

وعظمة

وعظمت حروب وشدت مقاتله وعدد وعدت اعادی وقلت وضعف اتباع
بعد از هجرت وان عظم الخوف مثل یوم اُحد ویوم الاحزاب استعار خوفی
دهراسی واصفرابی وعجزی توهم ننموده واین برهانیست واضح بر کمال
قوت قلب ووثوقش بمواعید الله حیث قال تع والله یعصمک من الناس
وقال تع فان حسبک الله وقال تع الا تنصروه فقد نصره الله ودیگر انکه کان عظیم
الشفقة والرحمة علی امته تا انکه خطاب آمد که لعلک باخع نفسک ولا تذهب نفسک
علیهم حسرات ولا تحزن علیهم وامثال ذلک ومضمون همه انکه تو خود را
خواهی کشت ونفس خود را در حسرت وامیدوه هلاک خواهی کرد اگر امت
ایمان نیارند وقبول آن نکنند ودیگر انکه در کثرت سخاوت وقلت
مبالات وعدم اعتنا بامور دنیا بود که معاتب شد بقوله تع ولا تبسطها کل
البسط ودیگر قریش عرضوا علیه المال والزوجه والریاسة حتی یترک ما هو فیه
فلم یلتفت الیهم وباقی بود برین سیرت رضیه وطریقه مرضیه من اول
عمره الی آخره وظاهر ان الکذاب المزور لا یمکنه ذلک ودیگر انکه کان علیه
السلم مع اهل الدنیا والثروة فی غایة الترفع ومع الفقراء والمساکین فی غایة
التواضع وهمچنین سایر صفات کمال آن سرور که در شهرت از آفتاب

اظهرات ونیز در هریک ازین صفات کمال و منزلت عظمی و مرتبت تعالی
بود که هریک از انها علیحده بالغ است بمرتبه اعجاز و داخل در خوارق عادات
فضلا عن الاجتماع بجمیع تلک الصفات **واما** معجزات عقلیه آن بزرگوار
نوعست الاول انه علیه السلام ظهر من قبیله و فی بلدته بمکة نشاء من اهل العلم
ولم یکن فیها احد من العلماء والحکماء بل کانت لجهالة غالبة علیهم ولم یذهب احد من
العلماء والحکماء الی تلک البلدة ولم یتفق له علیه السلم سفر من تلک البلدة الا مرتین
الی الشام وکانت مدة تلک المسافرة قلیلة ثم بلغ فی معرفة ذات الله وصفاته
وافعاله واسمائه واحکامه هذا المبلغ العظیم الذی عجز جمیع العقلاء منه بل اقر اکمل
لا یمکن ان یزداد علی ما ورد فی القرآن المجید من دلک وایضا ذکر فضلاء الاولین
وتواریخ المتقدمین بحیث لم یمکن احد من الاعداء ان یقول انه اخطأ فی شیء
منها ولم یقدر احد ان یقول انه طالع کتابا او تلمذ لاستاد وکانت هذه الاحوال
ظاهرة معلومة للاصدقاء والاعداء فکل من له عقل سلیم وطبع مستقیم یعلم ان هذه
الاحوال لا تتیسر الا بتعلیم الهی و هدایة ربانیة دویم انه هرگز از ان حضرت قبل از
اظهار نبوت خوضی در مسایل الهیه نه بر سبیل طلب تعلم و نه بر سبیل افاده
وتعلیم ظاهر نشده و نیز هیچ یک از امور متعلقه بنبوت و رسالت متحدث و متکلم

نبوده و بر زبان مبارکش جاری نشده و دلیل بر ین آنست که اگر چنین بودی
قالت القریش لقد نشأت عمرک فی التدبر و التأمل و تحصیل هذه الکلمات حتی
قدرت الآن علی اظهارها و چون احدی در دین طعن نکرد و ظهر انه علیه السلم
ما کان شاعرا قبل اظهار النبوة فی شیء من هذه العلوم و معلوم انه لا یمکن
من عمره اربعون سنة و لم یخض فی شیء من العلوم ثم خاض فیها دفعة واحدة
بکلام عجز الاولون و الآخرون عن معارضته و الاتیان بمثله فضریح العقل
یشهد بان هذا لا یکون الا بتعلیم الله و الوحی و التنزیل **سیوم** حمل اعبای
رسالت و اثقال نبوت و تحمل متاعب و مشاق دعوت و صبر بر ایذای
قوم و استمرار بر ین بحیث لم یتغیر من المنهج الاول و لم یفتر عزمه فتورا و لا
فی اصراره تقصیرا ثم انه لما قهر الاعداء و دوخ العسکر العظیم و الانصار و الاولیاء
و ملک الدولة القاهرة و السلطنة الظاهرة الزاهرة و نفذ حکمه و امره فی الاموال و
الانفس تقلع علی منواله الاول من الزهد فی الدنیا و الاقبال علی الاخرة و العبد
و بدیهة عقل حاکم که مثل این امور نمی تواند بود مگر برای امری عظیم که غایت اهم و
اعظم از مطالب ملک و سلطنت و اغراض جاه و ثروت است **چهارم** اجابت
دعوات پنجم اخبار بمغیبات و این هر دو از مرتبه عد و احصا افزونست و از

طریقه ضبط و حصر برون چنانکه در کتب تفاسیر تفاصیل آن مسطور است و در میان
اهل سیر و تواریخ بحکایات آن مشهور ششم اخبار بورود و بشارت مقدم
شریفش در کتب سماویه و صحف الهیه کالتوراة و الانجیل و الدلیل علیه انه ادعی ان
ذکره موجود فی التوراة و الانجیل قال تع الذین یتبعون الرسول النبی الامی الذی
یجدونه مکتوبا عندهم فی التوراة و الانجیل و قال تع حکایة عن المسیح و مبشرا برسول
یاتی من بعدی اسمه احمد و قال یا اهل الکتاب لم تکفرون بایات الله و انتم
تشهدون و قال الذین اتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم و کان
کما اخبر و الا فلو کان کاذبا لاظهر کذبه اهل الکتاب من لشدة حسدهم علیه و عنادهم
معه و غیره اگر در روغ بودی چه اهل کتاب هرگاه دعوی او را در کتاب خود نیابند
کان ذلک من اعظم المنفرات لهم عن قبول قوله و لا یلیق بالعاقل الاقدام
علی فعل ینافی غرضه و یمنعه عن مطلوبه و مسلم است و نزاعی نه که آن حضرت
عاقلترین ناس بود و حاذقترین مردم بر مصالح و مفاسد غرض و مطلوب
پس اقدام بر چنین امری که منافی غرض اوست نمودی و اما صنوبی وارد
در کتب انبیاء متقدمین که منقول شده بعربی من التوریة ما جاء من
الخامس جاء الله من طور سیناء و اشرق من سعیر و استعلن من جبال فاران

ادعای آن منافی غرض او بودی ص

چون ص

و مراد اخبار است از انزال توریة بر موسی در طور سیناء و انزال انجیل بر عیسی در
سعیر که مسکن وی بوده و انزال قرآن بر محمد صلی الله علیه و آله بمکه فان
فاران فی طریق مکة قبل العقبة بمیلین و نصف و ما جاء فی السفر الخامس
انه تع قال لموسی انی اقیم لهم نبیا من بنی اخوتهم مثلک و اجری قولی فی فیه و
یقول لهم ما آمره به و ظاهر است که مراد از بنی اخوة بنی اسرائیل که از اولاد
اسحق اند بنی اسمعیل خواهند بود که قبایل عربند پس شوانده بود که مراد عیسی
یا یکی از انبیای بنی اسرائیل باشد بلکه شوانده بود مگر محمد صلی الله علیه و آله و ما
جاء فی السفر الاول انه تع قال لابراهیم ان هاجر تلد و یکون من ولدها
من یده فوق الجمیع مبسوطة الیه و ظاهر است که مراد محمد است صلی الله
علیه و آله چه هاجر مادر اسمعیل است علی نبینا و علیه السلم و من الانجیل ما ورد
فی الصحاح الرابع عشر انی اطلب لکم الی ابی حتی یعطیکم و یعطیکم فارقلیطا لیکون
معکم الی الابد و الفارقلیط روح الحق و الیقین یعنی طلب میکنم از خدای خود
برای شما فارقلیطا را که شریعت او تا ابد با شما باشد و یعنی فارقلیط کاشف
الحقایق است و مراد محمد است صلی الله علیه و آله و ما ورد فی الخامس عشر فاما فار
قلیط روح القدس الذی یرسله ابی باسمی هو یعلمکم و یعلمکم جمیع الاشیاء و هو

وید الجمیع ص

ثم قال ص

بذکرکم ما فلذلکم شرعی وانی قد اخبرتکم بهذا قبل ان یکون حتی اذا کان ذلک آمنوا
به یعنی فارقلیط روح القدسی است که بفرستد خدای من او را بنام من
یعنی باسم نبوت تا تعلیم کند همه چیزها را بشما و او یاد شما خواهد آورد
گفته مراد من پیش از آمدن او شما را خبر کردم تا چون بیاید باور کردید و ایمان
آرید و ما ورد فی الصاد عشر اقول لکم الآن حقا بقینیا ان انطلاقا عنکم خیر
لکم فان لم انطلق عنکم الی ابی لم یاتکم الفارقلیط وان انطلقت ارسلته الیکم یعنی
رفتن من از پیش شما بهتر است برای شما که اگر من نروم بسوی خدای
خود نخواهد آمد فارقلیط نزد شما و من میروم تا بفرستم او را نزد شما و او
جاء روح الحق والیقین که فارقلیط است ارشاد و تعلیم شما خواهد کرد
و تدبیر خواهد کرد شما را بجمیع طلقهای نیکو بنابر انکه از پیش خود نمیگوید
بلکه هرچه گوید از جانب خدا گوید و من از بور ماورد تقلدا بها الجبار السیف
فان ناموسک او شراعیک مقرونة بهیبة بمنک وسهامک مسمومة والامم
یجرون تحتک یعنی شمشیر ببند ای صاحب عظمت و جبروت بنابر اکه مرتبه
تو مقرونست بهیبت دست و بازوی تو و سهام تو تیز کرده شده اند
و جمیع امم در تحت حکم تو جاری خواهند شد و ما قال داود اللهم ایعث عاقل

مختص بکتابخانه مسجد اعظم - قم

الزمه

الله تعالی تعلیم الناس انه بشر یعنی بنوت محمد را صلی الله علیه وآله را تا بداند که عیسی
بشارت نداده و در شرح مقاصد از تلخیص محصل نقل کرده که و امثال هذا کثیر
فی کتب الانبیاء المتقدمین یذکرها المصنفون الواقفون علی کتبهم ولا تقدر المخالف
علی دفعها او صرفها الی ملک او نبی آخر ولا علی ان یکتمها یعنی مانند آنچه ذکر کردیم
در کتب انبیای متقدمین بسیارست و بحدیست که مخالف قادر بر دفع نیست
و تاویل آن بپادشاهی یا پیغمبری دیگر نتواند کرد و کتمان آن نیز نتواند نمود
والحمد لله علی ظهور الحجة وبالجملة کان علیه وآله السلم مستجمعا للغایة القصوی من
الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع
لاهل المسکنة والشفقة علی الامة والمصابرة علی متاعب الرسالة والمواظبة علی
مکارم الاخلاق وقد بلغ النهایة فی العلوم الربانیة والمعارف الالهیة وتمهید
المصالح الدینیة والدنیویة وکان مجاب الدعوات مطلعا علی الغیبات وچون بر مجموع
مقدمات مذکوره مطلع شدی قادر شوی بر تقریر و تحریر شش دلیل از ادله
اثبات نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه وآله الاول انه علیه وآله السلم ادعی النبوة واظهر
المعجزة اما ادعاء النبوة فبالتواتر والاتفاق واما اظهار معجزه بنابر انکه ظاهر
شده و ثابت گشته آنرا بر حکما محققین و علمای محصلین که عالمند بعلوم عقلیه و اصول

معارف یقینیه بسبب وجود معجزه قرآن مجید بمجرد الاشتمال علی اصول التوحید و حقایق
المعارف بالغ بلغ الی اوفی درجة لافلسفة الفلاسفة السابقین و لامشاهدة
العرفاء اللاحقین بعضاً عما اذا انضم الیه ما رُوعی فیه من الحقایق الادبیة و الدقایق
العربیة چه نزد ایشان اعجاز قرآن بسبب اشتمال او است از اصول توحید و حقایق
معارف قدری را که نرسیده است بادنی مراتب آن حکمت فلاسفه اولین
و معرفت شایخ آخرین با بلوغ آنان باقصی مراتب فکر و نظر و بیان و وصول
ایشان باعلی مدارج شهود و کشف و عرفان بی انکه ملاحظه کرده شود باشتمال
تحقایق و دقایق علوم عربیه که فصاحت فصحای عرب باکمال مهارت در فنون
بلاغت بدرجه از درجات او نرسیده یعنی در اعجاز قرآن اشتمال بر حقایق
و معارف کاینست نزد حکما و عرفا همچنانکه اشتمال بر دقایق عربیت کاینست
نزد سایر علما چه جای انکه اعتبار کرده شوند کلا الاشتمالین باهم و اما بر جمهور
بسبب ما تواتر من انه صلی الله علیه و آله ادعی النبوة و اظهر المعجزة مثل شق
القمر و حنین الجذع و تسبیح الحصاة و اشباع الخلق الکثیر من الطعام القلیل و نبوع الماء
من بین اصابعه الی غیر ذلک مما هو فی الکتب مسطور و فیما بین الناس مشهور
چه جمهور چون عارف بحقایق علوم حکمیه و دقایق فنون عربیه نیستند پس قرآن

معجزه برای ایشان امری است که متواتر است بالمعنی اعنی مطلق معجزه نمودن در ضمن قضایای مشهوره و قضایای مذکوره اگرچه هر یک منقول باخبار آحاد است اما قدر مشترک بین الجمیع که مضمون جمله مذکوره است متواتر است و نیز معجزه قرآن دلیل برای جمهور تواند شد اما نه از سبیلی که برای محققین از خواص شده بلکه بنا بر آنچه متواتر شده و تحدی آن سرور بقرآن یعنی در معرض معارضه در آوردن جمیع بلغای کامل در بلاغت و فصحای بالغ در فصاحت را من العرب العرباء و المضرة الادباء مع کثرتهم کثرة لایحصیها الا الله و شهرتهم بغایة العصبیة و الحمیة الجاهلیة و الجدال و تهالکهم علی المباراة فی جمیع المبارات بمعجزة واحدة من الآتین بما یساویه او یدانیه ولو باقصر سورة حتی اثروا المقارعة بالسیوف علی المعارضة بالحروف و بذلوا المهج و الارواح دون المدافعة بالرماح فلو قدروا علی المعارضة لعارضوا و لو عارضوا لانقل الینا فلون نقلوا التوفر الدواعی علی نقل امثالها و عدم الصوارف عنه فی حال من احوالها یعنی فصحای زمان رسالت کسی کامل در بلاغت بودند و بالغ بمنتهی مراتب فصاحت پس اگر قدرت بر معارضه داشتند مقابله بسیوف را بر معارضه بحروف اختیار کردندی و حال انکه مقابله بر معارضه اختیار کرده و بهلاکت

نتوانسته بلکه معجزه برای ایشان ح

رسیده‌اند و نیز اگر معارضه واقع شده بودی هر آینه منقول میشد و چون آن بما نرسیده
بنا بر آنکه دواعی بر نقل امثال این بسیار است و حال آنکه معارضه اصلا منقول نشده
پس معارضه واقع نشده باشد بنا بر عجز ایشان و همین است مراد از معجزه و این
عمده دلیلهاست که موجب الزام و اسکات خصم است بلا شبهه دلیل دوم
مجتمع بود در آنحضرت از اخلاق حمیده و اوصاف پسندیده و سیر مرضیه
و آداب مرضیه و کمالات جلیه من العلمیه و العملیه و محاسن نفسیه و بدنیه و مجامد
نسبیه و حسبیه بنحوی که جزم کند عقل باشتماع اجتماع آن مگر در نبی دلیل
سیوم هر که نظر کند در آنچه مشتمل است بر شریعت مطهره او و ما تعلق بالاعتقادات
و العبادات و المعاملات و السیاسات و الآداب و السنن و بداند آنچه در
انهاست از دقایق حکم و حقایق مصالح ضروریه نافعه در معاش و معاد
هر آینه شک نکند در آن که امور مذکوره نتواند بود مگر بوضع الهی و وحی
سماوی دلیل چهارم آنحضرت با کمال ضعف در احوال و غایت فقر در اموال
و قلت اعوان و ندرت انصار خلاف آن برخاست بمجادله و مناضله و
محاربه جمیع اهل عالم و سکان ارض چه آحاد و چه اوساط و چه اکاسره و
چه جبابره و ضلالت شمر دآرای همه را و سفاهت دانست اخلاق و عادات

جمیع را و در آمد در صدد ابطال همه ملتها و هدم و خرابی جمیع دولتها و ظاهر غالب
شد دین او بر جمیع ادیان و افزود بمرور اعصار و تمادی ازمان و منتشر
گشت در اقطار عالم و شایع گردید در میان جمهور بنی آدم و کافه اعادی
و عامه دشمنان با کثرت عدد و عدد و فرط شوکت و حمیت در صدد
منازعت و مخاصمت با او در آمده غایت مجهود و نهایت مقدور
مبذول داشته و قادر نشدند بر اطفای پرتوی از انوار و اخماد شراره
از نارش فهل یکن ان یکون ذلک الا بعون الهی و تایید سماوی دلیل
پنجم چون ثابت شد مطلقا صحت نبوت و وجوب بعثت بحسب ضرورت
و حاجت و زمان ظهور آنحضرت زمانی بود که مردم در ان زمان محتاج
ترین زمانها بود بدانی بوجود نبی یهدی الی الصراط المستقیم و سن سنن
العدل و الدین القویم و ینظم الامور و یضبط حال الجمهور چه آن زمان
زمان فترت رسل و تفرق سبل بود و انحراف ملل و اختلال دول و
یزدان ضلال مشتعل و مردم با مور لایعنیه مشتغل چه شغل عرب عبادت اوثان
بود و کار عجم تعظیم نیران و سعی ترک تخریب بلاد بود و تعذیب عباد
و عمل هند عبادت بقر و بجوز و مجر یهود بر جمود بودند و نصاری خیالهای باطل

غرق در بوادی ضلال وجمهور امم در ادویه خیال فهل یلیق بحکمة الملک العلی
ان لایرسل رحمة للعالمین ولا یبعث من یجدد امر الدین وسل ظهر احد
یصلح لهذا الشان ویؤسس هذا البنیان الا محمد بن عبد الله خاتم النبیین
وسید المرسلین صلوات الله وسلامه علیه وعلی عترته الطاهرین دلیل ششم
چون نبوت انبیای سابقین ثابت بود وکتب منزله بریشان صحیح
ودران کتب خبر داده شده بوجود پیغمبری متصف بصفاتی که مجتمعت
در آنحضرت وان انبیا مژده داده اند بقدوم رسولی موصوف باوصافی
که ثابتست در ان سرور پس ثابت شد صحت نبوت آنسرور علیه الصلوة
والسلام واین ادله خمسه از جمله دلایل اقناعیه است که موجب ازدیاد یقین
یقین است وشیخ ابو علی در جواب متفلسفی منکر نبوت که نبوت را امری
محال میدانسته رساله نوشته در آنجا اثبات صحت رسالت ونبوت
کرده میگوید چون ثابت شد امکان نبوت ووجوب وجود انبیا پس اثبات
نبوت پیغمبر ما صلی الله علیه وآله بنا بر امر وضوح حال او محتاج ببیان نیست

ظهور م

فصل چهار دهم از باب دوم از مقالهٔ چهارم
در معنی ضروری دین وبیان ادله
سمیعه دانکه مراد از ضروری دین حکمی است که بعد از ثبوت دین ثبوت

آن

آن حکم وکونه من الدین محتاج بدلیل نباشد مثل وجوب الصلوة الخمس الیومیه وشکر
عدد رکعات کل واحدة منهن ووجوب الطهارة للصلوة الاغسل للصلوة
الی غیر ذلک پس لامحاله آن حکم بمنزله جزو مقوم دین باشد ویا بمنزله لازم
وی پس انکار ضروری دین انکار دین باشد بنا بر انکه مستلزم احدات
چه نفی جزو لازم مستلزم نفی کل وملزوم باشد وضروریات دین
در علوم شرعیه بمنزله بدیهیات اولیه باشد در علوم عقلیه وهمچنانکه منکر
بدیهیات نادر سوفسطائیه خارجست از فطرت عقل منکر ضروری دین
نیز خارجست از فطرت دین لهذا تکفیر منکر ضروری دین واجبست وهر
ضروریات دین بنظر نرسیده که کسی کرده باشد وچنانکه بسیاری
از احکام بدیهیه باشد که عقل غافل باشد از بدیهی بودنش بنا بر عدم التفات
نفس بسوی آن وعدم ملاحظه آن بانحیث که بدیهی است ایضا ممکن باشد
باشد که از روی غفلت انکار آن نیز کند وچون تنبیه بران کنند ورجوع
بنفس خود من حیث العقل کند ومتفت الیه شود جزم حاصل شود بدینسان که تکذیب
کثیری از ضروریات دین تواند بود که مغفول عن کونه من ضروریات
الدین باشد وچون رجوع بخود من حیث الدین کند معلوم شود ضروری دین

نصاحبا دارد هر از باب دوم از مقالهٔ پنجم

بود دانش و بنا برین حصر ضروریات خالی از صعوبتی نیست و من در خاطر دارم که
هرگاه توفیق الهی مساعدت نماید رساله علیحده درین باب بنویسم انشاء الله تعالی
و چون این مقدمه دانسته شد گوییم که ادله سمعیه بر حسب قطعیه و ظنیه مراد
از قطع در مسایل سمعیه غیر قطعیت در ادله عقلیه چه مراد از قطع در ادله
عقلیه آنست که افاده کند جزم بثبوت مدلول را در نفس الامر و مراد
از قطع در ادله سمعیه آن که مفید جزم باشد مدلول در دین اگرچه
ثبوت در دین مستلزم باشد ثبوت در نفس الامر را لیکن بوساطت ثبوت
دین و قطعی عقلی که مستلزم ثبوت نفس الامری بی وساطت ثبوت دینی
باشد و از انچه گفتیم ظاهر شد مفهوم دلیل عقلی و دلیل سمعی نزد چه دلیل عقلی
آنست که دلالت کند بر ثبوت مطلوب بی وساطت سمع پس باید جمیع
مقدماتش عقلی باشد یا بعضی سمعی و بعضی عقلی پس دلیل سمعی قطعی آنست
که مقدمه سمعیه که در وی ماخوذ باشد یا ضروری دین باشد یا منتهی بضروری
دین چنانکه قطعی عقلی آنست که جمیع مقدماتش ضروریات باشد یا منتهی
بضروریات و دلیل سمعی ظنی آنست که یکی از مقدمات سمعیه اش
نه چنین باشد چنانکه دلیل عقلی آنست که یکی از مقدماتش نه ضروری

بثبوت م

ظنی ح

و سمعی آنست که در قیاس او دلالت سمعی باشد
اعم از انکه جمیع مقدمات سمعی باشد

باشد

باشد و نه منتهی بضروری بلکه سلمی یا مشهوری یا امثال آن باشد و باید دانست که
دلیل عقلی آنست که جمیع مقدماتش عقلی باشد و سمعی آنست که یا جمیع مقدماتش
سمعی باشد و یا بعضی سمعی و بعضی عقلی و قسم اول اعنی انکه جمیع مقدمات
سمعی باشد متحقق نتواند بود چه دلیل سمعی لامحاله موقوف است بر علم بصدق
رسول و این علم حاصل نتواند شد مگر از راه عقل والا دور لازم آید پس لاجرم
از جمله مقدمات دلیل سمعی علم بصدق رسولست که بنت مگر عقلی و دلیل
سمعی یا لفظی باشد و یا مستند بدلالت لفظیه و خلاف کرده اند که دلالت
لفظی قطعی تواند بود یا نه جمعی بر انند که دلیل لفظی مفید قطع و یقین نتواند بود
بنا بر انکه دلالت لفظی موقوف است بر چهار مقدمه ظنیه و موقوف بر ظنی نتواند
بود مگر ظنی اول معرف لغات که منقولست بخبر آحاد که بنت مگر مفید ظن و دوم
معرف نحو و نحو منقسم شود باصول که منقولست بخبر آحاد و فروع که ثابت
بقیاس و هر دو نیستند مگر مفید ظن سیوم علم بعدم اشتراک لفظی چهارم
علم بعدم تجوز پنجم عدم حذف و اضمار ششم عدم تقدیم و تاخیر هفتم عدم
تخصیص ششم عدم ناسخ نهم عدم معارض عقلی دهم عدم معارض عقلی و جمیع
این عدمات مظنونند چه مستند نیستند مگر بر عدم وجدان و عدم وجدان

دلالت قطعی نکند بر عدم وجوبش آنست که دلالت ظنیه گاه باشد که بقرآن
شود بقرآن واحوالی که معلوم باشد یا بتواتر و یا بعقل وچون مقرون بقرآن
معلوم قطعیه باشد لامحاله مفید قطع تواند شد پس حق آنست که دلیل قطعی
قطعی تواند بود وچون اینجمله دانستی بدانکه اجماع ازادله سمعیه است به
مراد از اجماع اتفاق اهل حل وعقد است از دین برامری از امور متعلقه
بدین وخلافت دین که سبب در حجیت اجماع حجیت امامیه بر اتفاق
وجه حجت اجماع وجوب دخول قول معصوم است که جایز نیست خلو زمان
از و در اقوال مجمعین پس بنا بر مذهب امامیه اجماع ازادله سمعیه قطعیه باشد
چه قول معصوم مفید قطعست لامحاله ومخالفین امامیه بر اند که حجیت اجماع
بنا بر اشاع اتفاق امت است بر خطا واکثر مستند ند درین اشاع
باخبار احاد والله بر عدم اتفاق امت بر خطا وبعضی تر اشاع مذکور
را عقلی دانند پس بنا بر مذهب اکثر اجماع دلیل قطعی نتواند بود چه مسند
اجماع باانکه احاد است دلالت بر اشاع اتفاق ندارد چه تواند بود
که عدم استماع بنا بر وجود معصوم باشد چنانکه امامیه بر اند پس مسند اجماع
مفید ظن ضعیفی بیش نبود پس چگونه اجماع قطعی تواند بود واما مذهب قائلین

باشاع

باشاع عقلاً غایت ضعیفست چه ظاهر است جواز اتفاق جمیع عقلا بر خطا در حکمی
نظری باشد وظاهر ا این قایل استناد کرده اجماع را بتواتر والجمله اجماع
نزد مخالفین از ادله قطعیه نتواند بود واز جمله ادله سمعیه قطعیه کتاب وسنت
متواتره است هرکا نص باشند مثل فاعلموا وجوهکم ومثل انت صفتی
من بعدی ومراد از نص آنست که قطعی الدلاله باشد مانند لفظ ارض وماء
واما اگر ظاهر الدلاله باشد یعنی احتمال غیر معنی مراد نیز باشد اما بر سبیل مرجوحیت
مانند سماء چه اطلاقش بر سحاب تر وبر سقف نیز میکنند پس اگر
مشتمل بر طلب یا ترک باشد از مکلفین قطعی نتواند بود بنظم مقدمه خارجیه
چه طلب کردن حکیم بخطاب چیزی را که خلاف ظاهر از خطاب باشد بی حجت
عقلاً واگر مشتمل نباشد بر طلب یا ترک قطعی تواند بود مثل وانزلنا من السماء
ماء چه میتواند بود که مراد از سما معنی ظاهری باشد ومراد از انزال
خلاف ظاهر اعنی تقدیر اسباب نزول ویا مراد از انزال معنی ظاهر باشد
واز سما خلاف ظاهر بالجمله واز نیجهولست اکثر تمثیلات واقعه در
قران مجید وتواتر از ادله قطعیه عقلیه است نه سمعیه بلکه طریق ثبوت ادله
سمعیه است وبعنی تواتر دانسته شد فصل یازدهم از باب دوم از مقاله سوم

ا ما میه م

بر معنی مراد م

از سر السحاب ح

فصل یازدهم از باب دوم از مقاله سوم

در ذکر بعضی از خواص پیغمبر ما صلی الله علیه وآله و بیان جواز نسخ و فرق میان نسخ
و بداو تحقیق مسئله بداو انستی که مراتب ثبوت و اهمیت که مشتمل است
بر مرتبه خاتمیت که بالاترین مراتب است و آن مرتبه مخصوص پیغمبر ماست
صلی الله علیه وآله و ثبوت این مرتبه برای آنحضرت از ضروریات دین آن
حضرت است و در مرتبه ثبوت دین آنحضرت و نیز نص قرآن مجید دالست
بران و هو قوله تع ولکن رسول الله وخاتم النبیین و ثبوت این خاصه برای
آنحضرت مستلزم ثبوت دو خاصه دیگر است یکی وجوب انقطاع وحی
و ثبوت بعد از آنحضرت و دویم شمول و عموم شریعت مطهره وی
جمیع مکلفین را و منسوخ شدن جمیع ملل و شرایع سابقه بشریعت وی
و ثبوت این هر دو خاصه نیز از ضروریات دین است و نیز نص
و ما ارسلناک الا کافة للناس دلیلست بر ثبوت خاصه اخیره و تمسک
یهود بر امتناع نسخ ملزوم قبح اعمال شریعت منسوخه بر تقدیر اشتمال
بر مفسده و قبح ابطالش بر تقدیر اشتمال بر مصلحتی تمسک ایشان
بقول موسی علی نبینا و علیه السلام که تمسکوا ابالسبت ابدا و در نهایت وهن است
اما اول بنا بر جواز تغیر مصالح و مفاسد قیاس با شخاص و ازمان و اما

ثانی

ثانی بنا بر عدم ثبوت نقل و بنا بر قبول تاویل بر تقدیر ثبوت چنانکه در
سرمایه ایمان بتفصیل مذکور شده و اینجا حاجت بتطویل نیست لیکن
در اینمقام شبهه دیگر است که واجبست دفع آن و تقریرش آنست
اگر جایز باشد نسخ لازم آید بداء و نسخ ابطال حکمی است ثابت که اگر
ناسخ نمیبود ثبوتش باقی میبود و بداهه هر کاه شارع واجب کرداند صوم
عاشورا بطریق عموم در اوقات و در ثانی اکمال نسخ آن کند پس
صوم عاشورا مطلوب بوده در زمان ظهور ناسخ و بعد ازان نیز و بظهور
ناسخ طلب مذکور مرفوع شده بسبب اشتمال بر مصلحت مثلا و آن
مفسده اگر وقت ایجاب صوم مذکور بنوعی که شامل زمان نسخ نیز باشد
مفسده مذکوره معلوم باشد ایجابش قبیح باشد و اگر دران وقت
مفسده معلوم نبوده و در زمان نسخ معلوم شده لازم آید بداء و جواب
ظهور امریست که ظاهر نبوده باشد و نظر بواجب الوجود تع تکوجب
احکام شرعیه است روا نیست و جوابش آنست که ایجاب صوم با علم
بعدم مصلحت صوم در زمان ثانی کاهی قبیح میبود که مصلحت منحصر
میبود در مطلق صوم و لازم نیست چه کاه باشد که مصلحت منوط

مفسده

بتیه وعزم برصوم وبالجمله چنانکه نفس فعل مشتمل برمصلحت توانند بود که غرض فاعل
نیز مشتمل برمثل مصلحت فعل یا برمصلحتی اقوی از مصلحت فعل باشد پس
قبح ایجاب لازم نیاید واز این جا بثبت اقرار ابراهیم بذبح اسمعیل علی نبینا
وعلیهما السلام ونسخ آن بعدیه وگاه باشد که درجواب این شبهه گویند که
بدا وقتی لازم آید که نسخ قبل از اتیان بمامور به مطلقا صادر گردد اما اگر
بعد از اتیان بمامور به واقع شود ولو مرة واحدة بدا لازم نیاید فرق
میان بدا ونسخ همین باشد وبنا برین جواب امر بذبح اسمعیل را تاویل
کشند بامر بمقدمات ذبح تا بدا لازم نیاید واز آنچه ما گفتیم فساد این جواب
بغایت ظاهر است چه ایجاب بنظر غیر دخیر مانی به که حکم وجوب در باب او
منسوخ شده چون متحقق بوده پس بدا نظر آن فرد لازم آید واتیان بفعل
غیر سابق رفع قبح ایجاب این فرد نکند پس تحقیق آنست که اتیان بفعل
مامور به در زمان بعد مقصود آمر در وقت صدور امر نیست ورفع شک
تعیم امر بجمیع اوقات وتاخیر مخصص نسخ تا وقت ظهور نسخ بنا بر
آنست که مکلف را عزم بر امتثال مصلحتی هست که بدون آن حاصل
نتواند شد وچون زمان خلو فعل از مصلحت که وقت ظهور ناسخ است

در رسد ظهور ناسخ کاشف شود از انتهای حکم وانتهای مصلحت وبدا اصلا
متصور نشود وباید دانست که بدا در احکام اعنی ظهور وجهی از وجوه مصالح
یا مفاسد در حکمی از احکام بعد از انکه ظاهر نبوده باشد بر حاکم حکیم روا نیست
بنا بر انکه مستلزم جهل است وبثبوت جهل برای واجب الوجود ممتنع وبدا
بامعنی است که مشتبه میشود نسخ باو امتا بدا در افعال اعنی ظهور وجود
داعی بر فعل بعد از انکه موجود وظاهر نبوده باشد بامعنی که اسباب وعلل نحوی
نباشد که متی ما وجود آن فعل شود هر آینه جایز است وبدای بامعنی
است که امامیه قائلند بآن واحادیث ایمه طاهرین صلوات الله علیهم
اجمعین ناطقست بان نحوی که قابل تاویل نیست اگرچه بعضی از علمای
ما رضوان الله علیهم بنا بر عدم تفطن بوجه تحقیق آن ویا بنا بر صعوبت
تقریر آن بنوعی که رفع شک وتشنیع مخالفین بتواند کرد بتاویل
وبعضی دیگر انکار آن نموده اند وعلمای مخالفین سیما امام فخر رازی
در بعضی از کتب خود مبالغه عظیم در تشنیع امامیه در انتساب بقول بدا
کرده ونسبت احمق بایشان در انسنا داین قول بایمه طاهرین داده وما
بفضل الله وکرمه بآنچه تمهید کردیم طریق تفصی ازین تشنیع را کاملا بنی بر

فهم مرام و قلت تامل و تدبر در مقامات ظاهر ساختیم بنحوی که اگر اکثاف بهمین کرده
آید هر آینه محقق فطن را کافی باشد لیکن بجهت زیادتی استظهار اول اثبات
وجوب دعا کرده بعد از ان بیان کیفیت وقوع آن نمائیم پس گوییم اگر
در عالم دعا مستجاب نه انداشته وجهیت قول بعبث چه مراد از اجابت
نیست مگر ترتب وجود مطلوب داعی بر دعای وی بنحوی که اگر دعا نبود
موجود نمیشد بنابران که اسباب بنحوی نیست که تمادی بوجود توانند
شد و عدم ترتیب اسباب بمذکور نیست مگر بنا بر عدم داعی بر
وجود آن مطلوب و بسبب دعا داعی متحقق شود و مراد از بداء در مقام
نیست مگر ظهور داعی بر فعلی که اسباب تمادیه بوجود او متحقق نباشد لیکن
امکان اجابت دعا از ضروریات دین است پس وجوب بداء ثابت
باشد و اما بیان کیفیتش سابقا دانستی که تاثیر دعا دیات در حدوث
حادثات درین عالم بر دو گونه است یکی بدیگر مشارکت امور ارضیه
و دیگری بمشارکت امور ارضیه مثل دعای داعی و تضرع سایل که موجب
آن شود که نفوس فلکیه که وسایط فیض الهی اند درین عالم و عالم بوجوه
مصالح و جهات غیر چون مطلوب سایل را موافق مصلحت دانند ازو

وجود

وجود آن کنند و بمحض تصور و ارادهٔ ایشان باذن الله تع بی وساطت اسباب
عادیه صورت آن مطلوب بی ماده موجود کردد و دانستی که صور جزئیات
حاضره و مستقبله از طریق علم باسباب و علل تمادیه بوجود آنها منتهی شوند
در نفوس فلکیه و جزئیاتی که واجبت از تمام صور آنها قبل از وجود در
نفوس فلکیه جزئیاتیست که اسباب وجود آنها از قسم اول باشد اعنی
بی مشارکت امور سابقه ارضیه و اما جزئیاتی که اسباب وجودش از
قسم دویم اعنی بمشارکت سوابق ارضیه باشد واجب نیست که صور آنها قبل از
وجود مرتسم در نفس فلکی باشد بنابر انکه از جمله اسبابش امور یست که در خارج
نیست در سلسلهٔ اسباب ظاهر مستقره بلکه منوطست باراده جیوانیکه سابق
کردد مثلا هرکاه اسباب ظاهر و مقرره تقاضا کند عروض مرضی را بر مزاج زید
که موجب هلاک او شود و صورت این مرض و صورت هلاک زید مرتسم باشند
در نفس فلکی لیکن ظاهر است که میتواند بود که وقت عروض مرض دعایی
و تضرعی و امثال آن از مریض یا غیر مریض صادر شود که موجب شفا و زوال
مرض وی کردد و صورت شفا پیش از وقوع بر سبیل جزم مرتسم نباشد
بلکه اکر باشد بطریق احتمال و شرطیه باشد و اسبابیکه تمادی شود بصدور داعیه

دعا از مریض اگرچه مستند است بسبب سماویه لیکن سببیتش مر صدور داعیه
را بمثابه دکت نفس داعی باشد چنانکه در جمیع افعال آرادیه عباد پس آن
اسباب بی انضمام حالت نفسانی داعی موجب ارادهٔ دعا نشود و
چنانکه در دفع شبهه جبر دانسته شد وجود داعی اگرچه مرتبطست
باسباب ظاهر مستقره لیکن بعلت مستقله صدور داعیه دعا نیست بلکه
موقوف بمصادفت امور خارجه و ظاهر است که مصادفت بحسب
اتفاق باشد و امور اتفاقیه اگرچه مستند بسبب عللند لیکن بالعرض
نه بالذات و علم بمعلولات بالعرض و بالجمله این امور سابقه قبل از شروع معلوم
نفوس فلکیه بودن بطریق حتم و جزم لازم نباشد بلکه معلومیت این امور
مخصوص واجب الوجود تعالی شانه امّا اجمالا و کلیا بعلمی که عین علم ذات
اوست و بعلمی که قضای کلی اوست و امّا تفصیلا بعلم حضوری او بجمیع موجودات
کلیه و جزئیه که مساوی است نظر باین علم حالت قبل از وجود و بعد از
وجود و اینست یعنی علم بامور سابقه مراد از علم غیب که مخصوص بواجب الوجود
است پس امور سابقه داخلند در قضای علمی و وجودی معا و در قدر وجودی
که ظرف خارج و لوح نفس الامر باشد و داخل نیستند در قدر علمی که عبارتست

آن اسباب ←

بعلت مستلزم علم بمعلولات بالذاتست نه علم ←

از نفوس فلکیه و اینست مراد ازین که گفته اند که قضا قابل تغییر و تبدیل را امّا
قدر وجودی بمثابهٔ آنکه وجود کاینات لامحاله کاین و فاسدست و امّا
قدر علمی بمثابهٔ امکان بدا چه در مثال مذکور مرتسم در نقش فلکی صورت
هلاک زید بود بمرض مذکور و حال آنکه انصورت واقع نشد بلکه خلاف
آن بوقوع پیوست پس وقوع شفا در مثال مذکور نظر باسباب
ظاهره مستقره که موجب هلاک زید بود لولا وقوع الدعا مثلا بداکویند
چه بدانطور امریست که ظاهر خلاف آن بوده باشد و صورت شفا در آسباب
و علل ظاهره و در قدر علمی ظاهر نبود بلکه خلاف آن ظاهر بود و حال آنکه شفا
واقع شد این بود تحقیق مسئله بداو جناب مقدس رضوی علیه و علی آبائه
السلام در مناظره سلیمان مروزی از اشاعره وقوع بدا این حکایت ایراد
نموده که یکی از انبیای ماضین وحی آمد که پیغام ده بملک زمان که مدت
سلطنت تو منقضی گردیده و نوبت مقام از تخت بتخته رسیده
مهیا باش که قبض روح تو خواهیم کرد ملک از استماع این سخن متغیر شده
تضرع آغاز نهاد و خود را از سریر بزیر افکنده بزر بر خاک غلطیدن گرفت
و از حضرت باری بدعا و زاری مهلت میخواست که فرزندش کودک و صغیر سن صبا بود

شواند بود بخلاف قدر که قابلست
مر تغییر و تبدیل را

بین بنوع در رشد تیز دعای وی مقرون بود اجابت شده و مرد با مقبول
دعوت و عطای مهلت رسید و تا مدت مطلوب زنده ماند که یافت و پوشیده
نماند که عدد این حکایت از امثله مدا صریحست در آنکه مراد از مدت
مذکور معنی که تقریر کرده شد و موید این تحقیق بلکه نص دیگر است از احادیث
طاهرین بسیار است و من ذلک قول الصادق ابی عبد الله جعفر بن محمد
علیهما السلام ان لله علمین علم مکنون مخزون لا یعلمه الا هو و من ذلک یکون
البدا و من ذلک قول ابی جعفر علیه السلام العلم علمان فعلم عند الله مخزون
لم یطلع علیه احدا من خلقه و علم علمه ملائکته و رسله فما علم ملائکته و رسله
فانه سیکون لا یکذب نفسه و لا ملائکته و لا رسله و علم مخزون یقدم منه
ما یشاء و یؤخر منه ما یشاء و یوقوف من الامور امور موقوفة عند الله
یقدم منها ما یشاء و یؤخر منها ما یشاء و من ذلک قول ابی عبد الله علیه السلام
فی قوله تع یمحوا الله ما یشاء و یثبت قال و هل یمحا الا ما کان و هل یثبت الا
ما لم یکن و دیگر احادیث بسیار است که اینجا مقام ذکر آن نیست و در
خاطر دارم که بسعادت توفیق رساله علیحده در باب نوشته شود
فصل شانزدهم از باب دوم از مقاله سیوم در ذکر نوعی دیگر از امور متعلقه بنبوت

و بیان قسمی دیگر از خصایص پیغمبر ما خاتم الانبیا صلی الله علیه و آله بدانکه غایه
و غرض نبوت متعلقست بدو چیز یکی حفظ نظام نوع انسان اعنی تعاقب
که مشتمل بر خواص انسان و آثار انسانیت باشد چه بدون تحقق نبوت
و وجود عدل و سیاست اگرچه نوع انسان را بقایی هست اما نه
بنحوی که انسان را مزیتی بر سایر انواع حیوان ثابت تواند شد بلکه بطریق
وحوش و سباع از انواع حیوان چنانکه شیخ در شفا گفته که جماعتی که
قلیل بعقد مدینه بر شرایط مدنیت نباشند اگرچه مشترک باشند
بنوعی از اجتماع و تعاون مدون سیاسات ناموسیه و سنن نبویه فانه
یتخیل علی جنس بعید الشبه من الناس عادم کمالات الناس یعنی تحقیق
تخیل کرده میشوند بر مثال نوعی از انواع حیوان که بغایت بعید المشابهه
باشد با نوع انسان و فاقد باشند هر آینه مر کمالات انسانی را و
غرض دویم سیاقت افراد انسانی بسوی خدای تع بتعلیم کردن اصول
توحید و ترغیب نمودن بتحصیل معارف الهیه و معالم حقیقیه و تطهیر و تزکیه
نفوس ناطقه از ادناس شبیه و حوائق طبیعیه کما قال عز من قائل هو الذی
بعث فی الامیین رسولا یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه و ان

کافوا من قبل نعی ضلال مبین یعنی برانگیخت در میان اهل مکه رسولی از خود
جمیع ناس را بخواند و بیاموزد بایشان آیات کتاب آلهی را و
تعلیم کند بایشان طریقه تزکیه و تطهیر نفوس ناطقه را حکمت و آداب
سنت که مشتمل کتاب آلهی بر آن و تحقیق که ایشان پیش از
بعثت این رسول که زمان جاهلیت عبارت از آنست بودند در
ضلالتی بغایت ظاهر چه جمیع ناس در زمان جاهلیت یا عابد اصنام
بودند چنانکه غیر ارباب ملل و یا صاحب تحریف و تبدیع مواد ی باشراک
یا از تداد در دین چنانکه اهل ملل از یهود و نصاری و بالجمله جمیع امور
شرایع راجعست باین دو فایده و پوشیده نیست که اهم غرضین و
اتم غامدتین فایده ثانیه است پس هر شریعتی واجب الاشتمال است
بر دو گونه از امور یکی امور متعلقه باصول توحید و تحصیل معارف که غایت
حکمت نظری است و دیگری امور متعلقه بتهذیب اخلاق و رعایت
قوانین سیاسیه که غایت حکمت عملی است و قسم اول ازین دو گونه
امور مشترکست میان جمیع شرایع و نسخ و تبدیل را در آن راهی نباشد
بود و قسم دویم لامحاله مختلف شود بسبب اختلاف اوقات و اشخاص

کر غایت دوم و فایده ثانیه ان کمال افضل
انواع حیوانات است و ذات و فایده اولی
بلکه فایده دوم بالعرض نیز نسبت بدو

ولهذا جمیع شرایع در اصول توحید و معارف متفقند و در خصوص عبادات و
عادات و فروع قوانین سنن و سیاسات مختلف و این بسبب آنست که
اشاعه آن عام و شایع نتواند شد بین الناس محتاجست بدو چیز یکی بوضع
و تعلیم و دیگری باجرا و تنفیذ و فی الحقیقه مجموع امرین کار نبوت تمام شود
و نظام گیرد و امر اول را سیاست گویند و امر دویم را ملک و سلطنت یکی
بجای زبان باشد سیاست حقیقیه را و دیگری بجای دست و این هر دو
امر در هیچ یک از انبیای ماضین مجتمع نبوده و هر پیغمبری هر آینه محتاج
بوده بپادشاهی و بعضی از انبیا مانند سلیمان علی نبینا و علیه السلام
اگرچه صاحب ملک بوده و لیکن صاحب وضع شریعت نبوده و مراد
از نبوت در هیچ مقام اعنی در مقابل ملک و وضع و تلقین شریعت است بلکه
اجتماع امرین علی وجه الکمال مخصوص بپیغمبر ماست صلی الله علیه و آله که خاتم
الانبیاست و این خاصیت نیز چون خاصیتین سابقتین از فروع و
مقتضیات مرتبه خاتمیت است که مخصوص بآنحضرتست و نیز قسم اول از قسمین م
امور متعلقه بشریعت اعنی تعلیم اصول توحید و معارف بر دو گونه است
یکی تعلیم بر وجه ظاهر و دیگری تعلیم بر وجه تحقیق اول را طریقه جدل گویند

که علم کلام اوست و دویم را برهان باصطلاح حکمت و یقین بعرف شرع
که علوم عقلیه یقینیه صرفه که موسوم است بعلم حکمت و فلسفه نحواوست و
راه ظاهر و راه باطن که ما در مقدمه کتاب بیان کردیم مراد از این
دو طریقه تواند بود لیکن باعتباری دیگر و رای اعتبار مذکور در
مقدمه و البته هیچ یک از انبیا علی نبینا و علیهم السلام سالک
طریقه دویم در دعوت خلایق بسوی آن نبوده اند بلکه دعوت ایشان
منحصر بوده در طریقه اولی و لهذا اکثر کتب و صحف منزله بر ایشان
خالی بوده از انچه قران مجید مشتمل است بران از اصول توحید و
معارف بالتمام وجوه بتحقیق و بجهت سلوک طریقه دویم جماعتی دیگر بوده اند
از خواص خلایق که بارشاد انبیا خوض در ان سیموده اند و انجماعت
موسومند بحکما و فلاسفه الهیین و جمیع میان ظاهر و باطن و جدل
و برهان حکمت و کلام مخصوص پیغمبر است صلی الله علیه و آله نه باینمعنی که
برای هر کدام طریقه علحده مقرر نموده بلکه باینمعنی که سلوک طریقه واحده
کرده جامع بین الطرق که هر کدام ازان بحسب مناسبت خود اشتغال در
طریقه خود چنانکه محقق فطن را از تامل در آیات بینات قران مجید

حقیقت آنچه ذکر کردیم ظاهر تواند شد چه جمیع حقایق و معارف در روند ذکر مثل
و ضرب امثال او استشده که خواص از ان بحقیقش پی برند و عامه از
تصور مثال مطابق پر توی از جمال حقایق بهره ور گردند **فصل سیم**

در ارباب دوم از مقاله سوم در ذکر طبقات انبیا و رسل و بیان آن نبی فرق صح
رسول و نبی و امام محدث و اولوالعزم و ذکر عدد انبیا و رسل و اولوالعزم
در کافی بروایت هشام بن سالم و غیره آورده که قال قال ابوعبدالله
علیه السلام الانبیا و المرسلون علی اربع طبقات فنبی منبا فی نفسه لا یعدو
غیرها و نبی یری فی النوم و یسمع الصوت و لا یعاینه فی الیقظه و لم یبعث
الی احد و علیه امام مثل ما کان ابراهیم علی لوط علیهما السلام و نبی یری فی منامه
و یسمع الصوت و یعاین الملک و قد ارسل الی طایفه قلوا او کثروا
کیونس قال الله لیونس وارسلناه الی مائه الف او یزیدون قال یزیدون الف صح
ثلثین الفا و علیه امام و الذی یری فی منامه و یعاین فی الیقظه و هو امام
مثل اولوالعزم و قد کان ابراهیم نبیا و لیس بامام حتی قال الله لانی جاعلک
للناس اماما قال و من ذریتی قال الله لا ینال عهدی الظالمین من عبد
وثنا او صنما لا یکون اماما و شرح این حدیث بنحوی که مفید مقصود در ینمقام

باشد آنست که پیغمبران بر چهار طبقه اند اول پیغمبری که خبر داده شود بامور
متعلقه بخود شما و نبوتش تجاوز نکند از نفس خود بدیگری دویم پیغمبری
که نبوتش همان منحصر در نفس خود باشد و مبعوث بدیگری نباشد لیکن
بیند ملک را در خواب و بشنود آواز او را در بیداری نیز لیکن نه در
بیداری مشاهده ملک کند و بر و امامی باشد یعنی تابع پیغمبری دیگر
باشد چنانکه لوط نسبت بابراهیم علیهما السلام و مراد از امام آنست که
تابع دیگری نباشد و دیگران تابع او باشند و ایضا یعنی در اینجا نیز
متحقق شود پس پیغمبری که تابع پیغمبر دیگر نباشد امام باشد و از نکو
اعتبار فرمود در طبقه دویم رویت در منام و سماع کلام را ظاهر میشود
اعتبار عدمش در طبقه اولی بقرینه مقابله پس اخبار او بمجرد الهام باشد
یا سماع کلام لیکن در منام طبقه سیوم پیغمبری که مشاهده ملک و سماع
کلام در یقظه و منام کند و مبعوث بر دیگران نیز باشد خواه امامی باشد
و خواه نه بسیار لیکن بر و امامی باشد یعنی تابع شریعت دیگری باشد
مانند یونس علیه السلام که تابع شریعت موسی علیه السلام بود و حق عز من
قایل در قرآن فرموده و ارسلناه الی مائة الف او یزیدون یعنی

یونس

یونس را فرستادیم بسوی صد هزار کس یا زیاده و حضرت امام علیه السلام
میفرماید که آن زیاده سی هزار بودند طبقه چهارم پیغمبری که مشاهده
ملک و سماع کلام در خواب و بیداری کند و امام نیز باشد مانند ابراهیم
و سایر اولوالعزم علیهم السلام و حضرت میفرماید که ابراهیم علیه السلام تخت
نبی بود و امام نبود تا آنکه خدای تع فرمود که انی جاعلک اماما و در
حدیثی دیگر آمده که خدای تع ابراهیم را علیه السلام نخست مرتبه بندگی داد
و بعد از آن مرتبه نبوت عطا نمود و بعد از آن مرتبه رسالت کرامت فرمود
و بعد از آن خلعت خلت در و پوشانید و بعد از آن مرتبه عظیم امامت
رسانید و بالجمله چون ابراهیم مژده امامت یافت مسئلت نمود که از
ذریت من نیز امام گردان حق تع فرمود که عهدی لا ینال عهدی یعنی امامت
بظالمان نمیرسد و حضرت میفرماید که یعنی هر که عبادت بت
کرده باشد در وقتی از اوقات قابل مرتبه امامت نیست و نیز
مثل این حدیث و قریب باین از حضرت امام محمد باقر علیه السلام و از
جناب مقدس رضوی علیه السلام روایت کرده و در حدیثی دیگر از
ابی جعفر ثانی علیه السلام وارد شده که قال قلت اصلحک الله

کیف یعلم ان الذی رای فی المنام انه حق وانه الملک وفی بعض النسخ ان
الملک قال یوفق له لک حتی یعرفه یعنی راوی گفت که پرسیدم از حضرت
که چون معلوم میشود از اکه در خواب دیده که آنچه دیده حقست و انکه دیده
ملکست یا آنچه شنیده از ملکست حضرت فرمود که هر آینه موفق خواهد شد
از جانب خدای تع در شناختن و دانستن این و فی حدیث آخر و
اما المحدث فهو الذی یحدث فیسمع ولا یعاین ولا یری فی منامه یعنی محدث
آنست که ملک حدیث با او کند و او شنود حدیث ملک را لیکن مشاهده
ملک نکند و در خواب نیز ملک را نبیند و از مجموع آنچه مذکور شد ظاهر گشت که
نبی اعمست از رسول و رسول اعمست از اولوالعزم پس هر که خبر داده شود
از جانب خدای تع بواسطه بشری نبی باشد خواه مبعوث باشد و بغیر و خواه
نه و خبر دادن خواه بالهام باشد و خواه بوحی و مراد از وحی سماع کلامست
خواه در یقظه و خواه در منام و خواه بارویت ملک و خواه بی رویت و
رسول آنست که مبعوث بغیر باشد خواه تابع پیغمبری دیگر باشد و خواه نه
و اولوالعزم آنست که مبعوث بغیر باشد و تابع دیگری نباشد و این مرتبه
امامت باشد در پیغمبری و اولوالعزم پنج تن باشند کما روی ذلک عن ابی

مخصوص بکتابخانه مسجد اعظم - قم

سادة النبیین والمرسلین خمسة وهم اولوالعزم وعلیهم دارت ارحا نوح وابراهیم
وموسی وعیسی ومحمد صلی الله علیه وآله وعلی جمیع الانبیاء یعنی اعاظم
وایمه پیغمبران پنج تن بودند که اولوالعزم بودند و بر ایشان گردیدی
نبوت یعنی ایشان بجای مرکز آسیای نبوت بودند و چنانکه اجزای
آسیا بر دور مرکز گردد سایر انبیا بر دور ایشان میگشتند یعنی تابع
ایشان بودند و از ایشان مستفید میشدند و اما عدد انبیا ابن بابویه
رحمه الله علیه در کتاب اعتقادات امامیه صد و بیست چهار هزار ذکر
کرده و در شرح مقاصد مذکورست از ابی ذر غفاری رضی الله عنه
که گفت پرسیدم از پیغمبر صلی الله علیه وآله وسلم که عدد انبیا چند بود فرمود
فرمود صح
مائة الف واربعة وعشرون الفا پس گفتم رسولان چند بودند ثلثمائة و
ثلثة عشر اجماعفیر او بعد ازان نقل کرده از بعضی علما که اولی عدم حصرست
چه خبر واحد بر تقدیر اشتمال بر شرایط معتبرست نمیکند ظن و آن
مخالف قول خدای تع است که ومنهم من لم نقصص علیک ومنهم من نقصص
یعنی نقصص بعضی از انبیا را بر تو خوانده ایم و بعضی دیگر را ذکر نکرده پس
هر گاه خدای تع ذکر احوال بعضی از انبیا نکرده باشد برای پیغمبر چگونه پیغمبر

حصر عدد انبیا تواند کرد وجوابش آنست که عدم ذکر قصص موجب عدم
بیان عدد نیست پس حدیث منافی نص قرآن نباشد ونیز گفته که حصر عدد
بطریق ظن محتمل اثبات نبوت من لیس نبی است اگر عدد انبیا در واقع
اقل باشد از عدد محصور ومحتمل نفی نبوت عدد نبی اگر اکثر باشد نفی
بر هر تقدیر مخالفت واقع لازم آید وجوابش آنست که ثبوت برسبیل
ظن منافی نفی برسبیل مرجوحیت نیست وموافقت ومخالفت
موافقت مظنون مخالفت مرجوح ۞ فصل سیم از باب دوم
از مقاله سیوم در ذکر اختلاف ناس در عصمت انبیا وملائکه واختلاف
در تفصیل انبیا بر ملائکه پیش ازین دانسته شد وجوب عصمت انبیاء
امت بعد از اتفاق در وجوب اصل عصمت مختلفند در کیفیت آن و
اختلاف در کیفیت عصمت بر دو گونه متصور شود یکی در اموری که متصور
شود اعتبار عصمت دران امور دویم در زمانی که معتبر شود وجوب
عصمت در ازمان پس درین مسئله دو مقامست مقام اول امور
که واجبست اعتبار عصمت دران امور وآن بر یکی وسی وضع خلاف
درین مسئله چهار نوعست اول ما یتعلق بالاعتقاد وجمیع امت

متفقند در وجوب عصمت انبیا از کفر ومکروه از خوارج که تجویز صدور
ذنب از انبیا کنند وهر ذنبی را کفر دانند فهذا الطریق جور وا صدور الکفر
عنهم دوم ما یتعلق بالتبلیغ وخلافی نیست در وجوب عصمت فیما
یتعلق بالتبلیغ لاعمدا ولا سهوا والامر یبنی الاعتماد علی شئی من الشرایع
کذا قال الامام وقال فی شرح المقاصد وقد جوزه القاضی سهوا سیوم ما
یتعلق بالفتوی ومتفقند جمیع امت بر وجوب عصمت از خطا در فتوی
عمدا لا سهوا چه بعضی تجویز صدور خطا در فتوی بر سبیل سهو کرده اند
چهارم ما یتعلق بافعالهم واحوالهم ومختلف شده اند امت در تجویز نوع ما
برچند مذهب اول مذهب حشویه که تجویز کنند تعمد صغیره وکبیره را
بر انبیا دویم مذهب اکثر معتزله که تجویز کنند تعمد صغیره را بشرطی که خسیسه
نباشد مثل سرقه لقمه التطفیف بحبه سیوم مذهب جبائیه که تجویز کنند
صدور ذنب را بر سبیل خطا در تاویل لا بدونه چهارم مذهب جبائی
که تجویز کنند صدور صغایر وکبایر را بعمد وتاویل لکن تجویز کنند
بر سبیل سهو ونسیان ومعاقب دانند انبیا را برین سهو ونسیان
لان علومهم اکمل فکان الواجب علیهم المبالغة فی التحفظ پنجم مذهب جمهور اشاعره

که تجویز نکنند صدور صغایر و کبایر را بر سبیل عمد لا علی سبیل السهو کما قاله
الامام فی الاربعین و یا تجویز نکنند صدور کبیره را لا عمدا و لا سهوا و
تجویز کنند صدور صغیره را سهوا لا عمدا کما قاله شارح المقاصد ثم مذهب
اعلم الحرمین من الاشاعره و ابی هاشم من المعتزله که تجویز صغایر عمدا نکنند
هفتم مذهب امامیه که تجویز نکنند صدور ذنب را مطلقا لا الکبیره و لا
الصغیره لا عمدا و لا سهوا لا بالتاویل و لا بالنسیان مقام دویم در زمان
وجوب عصمت امامیه بر اند که واجبست اعتبار عصمت کما از اول
عمر است تا آخر عمر و اکثر اشاعره و کثیری از معتزله بر اند که عصمت
مخصوصیت زمان نبوت فاما قبل البعثه فهی غیر واجبه و چون اثبات
وجوب نبوت و وجوب عصمت از طریق وجوب لطف کرده شده و
شک نیست که عصمت بنحوی که مذهب امامیه است داخل است در
لطف بودن و ادعی باتباع و عدم تنفر و تحقق عصمت بنحو مذکور لا محاله
ممکنست لما عرفت من خصایص النبوه پس حق مذهب امامیه ابتدای نکاح
المقامین اعنی وجوب عصمت در جمیع امور مطلقا سواء کان متعلق
بالاعتقاد او بالتبلیغ او بالفتوی او بالافعال و الاحوال غیر واجبست

در تمام عمر دوم

الثالث

اتصاف نبی بجمیع صفات کمال و اخلاق حمیده و اطوار جمیله و منزهش از
جمیع صفات نقص و اخلاق رذیله و عیوب و امراض منفره بکون دلیک
و اما الی قبول اوامره و نواهیه و الانقیاد له و التاسی به فیکون اقرب
الی الغرض المقصود من البعثه فیکون لطفا لا محاله واجبا لا یجوز علی الله تعالی
ترکه و در وجوب اعتبار اتصاف و منزه مذکورین وقوع خلافی معلوم
نیست بلکه بحسب ظاهر مسلم جمیع امتست و اشاعره چون قایل بوجوب
لطف نیستند استدلال کرده اند بر وجوب عصمت انبیا باین دلیل
که اگر جایز باشد صدور ذنب از انبیا لازم آید مفاسد چند که معلومست
انتفای آن بالمطلق و یا بنص و اجماع اول حرمت اتباع دویم رد شهادت
سیوم وجوب منع و زجر لعموم ادله الامر بالمعروف و النهی عن المنکر
چهارم استحقاق عذاب و لعن و ذم و دلوم بحسب عدم استحقاق
مرتبه نبوت لقوله تع لا ینال عهدی الظالمین چه مراد از عهد نبوتست
یا امامت که دون نبوتست ششم کونهم غیر مخلصین لان المذنب
فداغوه الشیطان و المخلص لیس کذلک لقوله تع لاغوینهم اجمعین الا
عبادک منهم المخلصین هفتم کونهم من حزب الشیطان هشتم عدم کونهم سارعین

مهم ص

فی الخیرات معدودین عند الله من المصطفین الاخیار او لا خیر فی الذنب و دلالت
این ادله بر وجوب عصمت محل نظرات کما قاله فی شرح المقاصد
وجوب اتباع فی غیر ما یتعلق بالشریعه و تبلیغ الاحکام ممنوعت و
شهادت مردود و نیت کم کبیره یا اصرار بر صغیره و من غیر ازان
در جوع و لزوم زجر و منع و استحقاق عذاب و لعن و ذم و لوم
نیت کم بر تقدیر تعمد و عدم انابت و مع ذلک فلا یادی به
البتی بل یبتهج و یجد کثیره سهوا یا صغیره و لو عمدا لا یعد المرء من الظالمین
ولا من الذین اغوا هم الشیطان ولا من حزب الشیطان ولا یخرج
من المساعین فی الخیرات ولان المصطفین الاخیار سیما مع الانابه
و نیز اشاعره را دلیلی بر وجوب اتصاف نبی بصفات کمال و تزاهت
از عیوب و صفات نقص نیست اگرچه از شروط نبوت شمرده اند
واما جماعتی که وا بجه ندانند عصمت انبیا را علی الاطلاق بلکه تجویز
کنند وقت را مطلقا یا صغیره را عمدا استدلال کرده اند بانچه
مشتمل بر وقوع نقص انبیا که واقعت در قرآن مجید و یا منقول شده
بروایات از نسبت ذنب و معصیت بانبیا و ازدکر توبه و استغفار که

صادر

صادر شده از انبیا و جوابش رد اشاعره بحمل کردن آنهاست بر صدور
بر سبیل سهو و نسیان و یا بر صدور قبل از بعثت و نزد امامیه بحمل
کردن بر ترک اولی و یا برین که اشتغال بعضول مباحات نسبت
بانبیا چون اشتغال بسیئات نظر بما وعده است آنچه مشهور
است که حسنات الابرار سیئات المقربین در شرح مقاصد آورده
گر اگر سوال کنند بسبب چیست که زلات انبیا در قرآن مجید وارد شده
بحیثی که با علی صوت قرائت کرده میشود و همه بران مطلع میشوند
و حال انکه حق سبحانه ستار و غفار است و امر کرده ما را بستر و غفار
جواب گوییم که تا دلالت کند بر صدق و راستی انبیا که ایشان تقصیر در
تبلیغ کرده اند و هرچه بر ایشان نازل شده اظهار آن کرده اند اگرچه
زلات ایشان بوده باشد و نیز عبرتها باشد مر امتان را و ببینند که انبیا
با جلالت شان و عظم قدر و کثرت طاعات چگونه ملجا و مضطر شدند
بتضرع و توبه و استغفار بسبب اندک زلتی که از ایشان صادر می شده
این بود کلام در عصمت انبیا اما ملائکه نزد متکلمین که اجسام لطیفه اند
قادر بر افعال شاقه آمتناعی نیست در ایشان از دواعی شهوت

وغضب بنا بر ظاهر آیا و جهت عصمت ایشان بنا به اختلاف کرده اند ظاهر
عصمتشان بنا بر آیاتی که در قرآن مجید در مقام مدح وارد شده
مانند قوله تع بل عباد مکرمون لا یسبقونه بالقول وهم بامره یعملون
الی قوله وهم من خشیته مشفقون وقوله تع وهم لا یستکبرون عن عبادته
ربهم من فوقهم ویفعلون ما یؤمرون وقوله تع لا یستکبرون عن عبادته
ولا یستحسرون یسبحون اللیل والنهار لا یفترون و در احادیث ایمه طاهرین
صلوات الله علیهم اجمعین بصوص کثیره وارد شده بر عصمت ملائکه بنحوی
که مفید یقین و مسلم نزد جماعتی که قائلند بعدم عصمت ملائکه بشبهی چند که اعظم
آنها دو شبهه است اول شبهه ابلیس و بودن او از ملائکه بدلیل تناول امر
بسجود مر او را فی قوله تع واذ قلنا للملائکة اسجدوا لآدم و بنا بر این تعقب شده
بقوله تع ما منعک ان تسجد اذ امرتک و بدلیل صحه استثنای فی قوله تع
فسجد و الا ابلیس و جوابش منع بودن ابلیس از جمله ملائکه بدلیل قوله تع کان
من الجن ففسق عن امر ربه و داخل کردنش در ملائکه بر سبیل تغلیب است
بنا بر انکه مدتهای دراز در میان ملائکه بوده شبهه دوم قصه هاروت
و ماروت که در قرآن مجید ذکر ایشان وارد شده و آن قصه مشهور است

و در جواب این شبهه امام فخر در اربعین آورده که لیس الامر کما یقال ملک
القصه لجنته بلکه حکمت در انزال ایشان آن بود که ساحران آنزمان تلقف
امور غیبیه از شیاطین مینمودند و در میان مردم القا میکردند و شبهه
میشد بوحی نازل بر انبیا پس امر کرد حق سبحانه ملکین را بنزول که تعلیم تحریر
مردم کنند تا ظاهر شود فرق میان کلام انبیا و کلام سحره و ایشان را بقوله
تع حکایة عنهما انما نحن فتنة یعنی ما تعلیم سحر نمیکنیم جهت ظهور فرق میان
سحر و وحی بگیم پس بیاد اگر شما استعمال آن در اغراض فاسده نخواهید
و کافر شوید و موافق این کلام از حضرت مقدس رضوی علیه السلام روایتی
و اما ملائکه نزد حکما که جواهر مجرده اند و روحانیات صرفه سلک ایشان
در عصمتشان بنا بر براءت ایشان از شوائب شهوت و غضب و
سوء سریرت آنچه در بعضی روایات وارد شده که خلقت الملائکة من
نور و اما تفضیل انبیا بر ملائکه یا ملائکه بر انبیا آن نیز خلافی ست مستقر
میان متکلمین شیعه و جمهور اشاعره بر مذهب اولند و معتزله و قاضی
ابوبکر باقلانی و ابو عبد الله الحلیمی من الاشاعرة بر مذهب ثانی و متمسک
فرقه اولی بوجوه نقلیه و عقلیه مانند امر ملائکه بسجود آدم و تعلیم آدم اسما را

ملکه و اصطفای حق سبحانه انبیا را از عالمیان که ملکه از انجمله است و نه
وجود قوه مضاده من الشهوه و الغضب فی الانبیا دون الملکه و از جناب
مقدس رضوی نقل شده از آبای طاهرین خود از پیغمبر صلی الله علیه و آله
که گفت ما خلق الله خلقا افضل منی و لا اکرم علیه منی امیر المؤمنین علی علیه السلام
فرمود که یا علی ان الله تبارک و تع فضل انبیاء المرسلین علی ملکه المقربین
و فضلنی علی جمیع النبیین و المرسلین و الفضل بعدی لک یا علی و الائمه
من بعدک و ان الملکه لخدامنا و خدام محبینا الحدیث و موافق این در اخبار
طاهرین بسیار است و تمسک فرقه ثانیه نیز توجهی است نقلی و عقلی
اول مدح حق سبحانه و تع ملکه را بامثال آنچه گذشت دویم قوله تعالی
قل لا اقول لکم عندی خزائن الله و لا اعلم الغیب و لا اقول لکم انی ملک
و ظاهر است که مثل این کلام انما یحسن اذا کان الملک افضل سیوم
قوله تع ما نهیکما عن تلکما الشجره الا ان تکونا ملکین یعنی نهی نکرد شما را
ای آدم و حوا از اکل شجره منهیه مگر بحیث این که مبادا از تناول
شجره بمرتبه ملک ترقی کنید و ظاهر است دلالتش بافضلیت ملک
چهارم قوله تع علمه شدید القوی تعلیم کرد محمد را صلی الله علیه و آله
شدید القوی و مراد جبرئیل است و ظاهر است افضلیت معلم

از

از پنجم قوله تع لن یستنکف المسیح ان یکون عبدا لله و لا الملائکه المقربون
چه مراد آنست که مسیح استنکاف از عبودیت دارد و لامن هو ارفع
درجه منه چنانکه عرف شاهد است برین ششم اطراد تقدیم و ذکر ملائکه در
قرآن بر ذکر انبیا مثل کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله الا له الی غیر ذلک
و لا یعقل له وجه سوی الافضلیه هفتم ان اعمالهم المستوجبه للمثوبات اکثر
لطول اعمارهم و ادوم لعدم تخلل الشواغل و اقوم لسلامتها عن مخالطه
المعاصی و ما یوجب شغل القلب و عدم الحضور و جواب از اول آنست
که مدح دلالت بر فضیلت کند نه بر افضلیت و از دویم آنکه آیه در قرآن
نازل شد که قریش استعجال عذاب موعود میکردند و مراد آنست
که من ملک هستم یعنی در قوت و شدت تا از زوال عذاب توانم
کرد و یا مراد علم بوقت نزول عذاب باخبار خدا بواسطه حاصل توانند
شد و از سیوم آنکه تمویهی بود از شیطان که بخیال آدم و حوا
افکند که آنچه مشاهد است در ملک از حسن صورت و کمال قوت
حاصل توانند شد بسبب اکل شجره و از چهارم تعلیم از خدای تعالی
بود و شدید القوی بود مگر واسطه و از پنجم مراد اولویت ملائکه است

از عیسی در استنکاف از عبودیت از عیسی لم یکن لراب فقط و
الملائکة لیس لراب ولام وارنشتم نکوزان تقدیم فی الذکر
لتقدیم مهم فی الوجود و یا بنا بر انکه ایمان بملائکه بسبب انکه غایبند
از حواس اهم است از ایمان بانبیا و از هشم ان هذا لا یمنع کون الانبیاء
افضل لجهات آخر کقهر الضاد و المنافی و تحمل المتاعب و الشاق
سا غیر ذلک و کلام در ین اداه واجبه بر تقدیر جسمانیت ملائکه است
چنانکه مذهب متکلمین است و اما بر تقدیر تجرد ملائکه چنانچه مذهب
حکماست تحقیق آنست که در پایان مرسخاتیت مذکور شد **فصل دوم**

از باب دوم از مقاله سیوم در بیان افضلیت پیغمبر ما صلی الله علیه و آله از
جمیع انبیا سلام الله علیه و آله و علیهم و بیان انکه هر فضیلتی که ثابت
بوده باشد مرتبه خاتمیت چنانکه دانسته شد و اما استجماع آن
حضرت مر فضایل سایر انبیا را علی سبیل التفصیل پیایش آنست
که خطاب مقدس مرتضوی علیه و آله السلام را من نقل کنم مضمون آنرا
علی سبیل الاختصار بنحوی که مفید مطلوب باشد بدون اخلال بغرض ما
در ینمقام و آن چنانست که مروی شده از ابی الحسن موسی بن جعفر الکاظم

یکون ص

علیهما السلام عن ابیه عن ابائه عن الحسین بن علی بن ابی طالب علیهم السلام که یکی از احبار
یهود شام که توراة و انجیل و زبور و صحف انبیا علیهم السلام خوانده بود
و عارف شده بدلایل ایشان جاء الی مجلس کان فیه اصحاب رسول الله
صلی الله علیه و آله و فیهم علی بن ابی طالب علیه السلام گفت ای امت محمد
شما که اشتیاق برای پیچ پیغمبری درجه و برای پیچ رسولی فضیلتی
مگر انکه اتخال آن برای پیغمبر خود کرده اید فهل تجیبونی عما اسئلکم عنه یس
قوم از عجز از جواب ترسیدند و هیچ نگفتند فقال علی ابن ابی طالب
علیه السلم نعم ما اعطی الله عز و جل نبیا درجة و لا مرسلا فضیلة الا و قد جمعها
لمحمد صلی الله علیه و آله و زاد محمدا صلی الله علیه و آله علی الانبیاء اضعافا مضاعفة
پس یهودی گفت تو جواب من خواهی گفت فقال علیه السلم نعم انقدر از فضایل
آن حضرت خواهم گفت که روشن شود چشم مؤمنان و مذلتی باشد
مرتکبان کار زاد فضایل وی الله صلی الله علیه و آله کان اذا ذکر لنفسه
فضیلة قال و لا فخر و من ذکرکم برای تو فضایل و برای انکه مستلزم عجب و
نقصی نباشد برای انبیا و لکن شکر آلله علی ما اعطی محمدا صلی الله علیه و آله پس
یهودی گفت من اینک سوال میکنم تو مهیای جواب باش فقال علیه السلم یا

بآن م

ف

فصل اول از باب دوم از مقاله سیوم

برای اثبات مطلوب که افضلیت پیغمبر ما است بر سایر انبیا
باید دانست که افضل انحضرت بر سایر انبیا علی سبیل الاجمال ثابت است

هرچه داری بیودی گفت حق تعالی ملائکه را بسجده آدم فرمود فضل فضل محمد
بشیاست نه حضرت فرمود لعنة کان ذلک و اعطی محمدا صلی الله علیه و آله
افضل من هذا چه سجده ملکه مر آدم را سجده عبودیت بود بل کان
اعترافا بفضیلة و برحمة من الله و بحقیق که پیش ازین تعظیم در باره محمد
صلی الله علیه و آله صادر شده چه حق سبحانه در مقام عظمت و جبروت
خود صلوات بر محمد صلی الله علیه و آله فرستاده و کذا الملائکة بها
و هو ناز ا تبعه فرموده بصلوات فرستادن بوی و نبی علیه السلام
بدلک قوله تع ان الله و ملائکته یصلون علی النبی یا ایها الذین امنوا
صلوا علیه و سلموا تسلیما یهودی گفت لقد تاب الله علی آدم بعد خطیئته
حضرت فرمود که با پیغمبر ما کرد چیزی که اعظم ازین بود من غیر تب
حیث قال تع لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک و ما تاخر یهودی
گفت و هذا ادریس رفعه الله مکانا علیا منزلت ادریس را بلند کرد تا بجایی
و او را طعام داد از بهشت بعد از وفات حضرت فرمود در شان
پیغمبر ما کرد افضل ازین حیث قال تع و رفعناک ذکرک و طعام داد
او را از تحف بهشت در زمان حیات چه روزی که آسمان و مقرر بود

ارجوع

ارجوع جبرئیل آمد و جامی آورد که در و نخله جنت بود و چون بدست آنسرور داد
جام و نخله هر دو بتسبیح و تهلیل در آمدند پس آنسرور بدست اهل بیت خود
داد باز تسبیح و تهلیل آغاز کردند خواست که بعضی از اصحاب خود
تیز بدهد جبرئیل نگذاشت و گفت نخله جنت است و شاید جز نبی را یا
وصی نبی را پس آنسرور از ان نخله تناول کرد و مانیز تناول کردیم و
من هنوز می یابم حلاوت آنرا در کام خود یهودی گفت انیک مثل نوح
علیه السلام که صبر کرد در راه خدای تع جفای قوم خود ذا حضرت فرمود
پیغمبر ما نیز صبر نمود و عذر قوم خود خواست در وقتی که تکذیبها
نمودند و ازمیان خود بیرون کردند و شکنجه ها رسانیدند و
سایر ایذاها بجا آوردند و خدای تع ملک الجبال را فرستاد
که باذن محمد صلی الله علیه و آله کوه را بکاند و بر سر قوم فرو آرد و هلاک
کند آنسرور اذن نداد و گفت من مبعوث شده ام که رحمت عالمیان
باشم خداوندا هدایت کن قوم مرا که ایشان نادانند ای یهودی نوح
چون مشاهده کرد غرق و هلاک قوم خود را محبت قرابت بحرکت آمد
و نجات فرزند خود خواست کرد که رب ان ابنی من اهلی و ان وعدک

فرمود که فرزند غیر صالح آنکه [illegible] اهل تو نباشد و پیغمبر ما چون با او بر تند
بجهاد قوم خود شمشیر در شان نهاد و بسیج رفت برا قربای خود گذرد
آیا صبر کرام در راه خدا پیشتر است یهودی گفت نوح بر قوم خود دعا
کرد و خدای تع دعوت او را بقبول نمود چندان باران از آسمان
آمد که قوم او هلاک شدند علی علیه السلم فرمود پیغمبر ما چنین کاری کرد
لیکن شقاوتی عظیمت میان این دو امر چه نوح بر قوم خود غضبناک
شد و نفرین کرد و پیغمبر ما بجهت قوم خود با آنکه اکثر مستوجب غضب
و سخط بودند چون محتاج بیاران شدند دعا کرد و در حق طلب
و دعای وی مستجاب شده چندان رحمت آمد که از کثرت باران
بتنگ آمدند و استدعا نمودند که باز استد آنرا در حق تسبی نمود
فرمود که هذه سرعة ملالة ابن آدم پس گفت اللهم حوالینا و لا علینا
پس باران بر حوالی مدینه ببارید و زرع می آمد و بر شهر قطره
نمی آمد یهودی گفت ایک هود علیه السلم از خدای تع بر قوم خود
نصرت طلبید حق سبحانه بادی فرستاد و قوم او را هلاک کرد
حضرت گفت خدای تع پیغمبر ما را پیش ازین کرامت فرموده چه در روز

مختص بکتابخانه مسجد اعظم قم

خندق در هلاک دشمنان وی باد فرستاد و ملائکه تیز فرستاد
کما قال یا ایها الذین آمنوا اذکروا نعمة الله علیکم اذ جاءتکم جنود فارسلنا
علیهم ریحا و جنودا لم تروها یهودی گفت ایک صالح علیه السلم خدای تع بجهة
او ناقه از سنگ بیرون آورد تا عبرت قوم او باشد حضرت فرمود
خدای تع به پیغمبر ما پیش ازین کرامت کرد چه ناقه صالح با او سخن بنماید
و گواهی نداد بر نبوت وی و به پیغمبر ما روزی در حضور اصحاب ناقه
بزبان در آمد و شکایت کرد از صاحب خویش که مرا چندان کار فرمود
که پیر شدم و اکنون قصد نحر من دارد و من پناه بتو آورده ام ان
سرور صاحب ناقه را طلب فرمود و شتر را از او در خواست نمود
در ساعت و نیز روزی شتری دیگر زبان آمد گفت فلان بگ
من نیست و او مرا بشهود زور صاحبی کرده و صاحب من بگ
یهودی گفت ایک ابراهیم علیه السلم سیقط و بتحلد شد بمعرفت
خدای تع و استدلال کرد بر وجود او علی علیه السلم گفت تبه ابراهیم
علیه السلم در یازده سالگی بود و پیغمبر ما صلی الله علیه و آله هفت
ساله بود که قومی از تاجران نصاری بمکه آمد بعضی از ایشان

آنسرور را دیده با وصاف و علامات که در کتب خوانده و شنیده بود شناخته
از نام او و نام پدرش پرسیده بجواب رسیدند و ایشان را بزمین
کرد و گفتند ما را مذه فرمود ارض پس ایشان را بآسمان کرد و گفت
سما گفتند نمن ربنا قال الله و گفت شما کان بکم دار بدین در
بان خدای تع ای یهودی آنسرور در صغر سن متقیظ بود توحید و حال
انکه قوم او مشرک و عابد اوثان بودند و از توحید پیغمبر یهودی گفت
ابراهیم محجب شد از مرد و تعجب نمود حضرت فرمود پیغمبر ما محجب شد
از کسانی که قاصد قتل او بودند بتعجب خمسه اول قوله تع وجعلنا بین
ایدیهم سدا دویم ومن خلفهم سدا سیوم فاغشیناهم فهم لا یبصرون
چهارم واذا قرات القران جعلنا بینک وبین الذین لا یؤمنون
بالآخرة حجابا مستورا پنجم انا جعلنا علی قلوبهم اکنة ان یفقهوه و فی
یهودی گفت ابراهیم منهوت گردانید و ملزم ساخت کافر را بر ابطال
نبوت حضرت فرمود که پیغمبر ما ملزم ساخت منکر بعث را که ابی
بن خلف الجمحی بود در وقتی که استخوان پوسیده در دست داشت و
گفت یا محمد من یحیی العظام وهی رمیم قال یحییها الذی انشاها اول مرة

الجمحی

وهو بکل شئ علیم فانصرف مبهوتا یهودی گفت ابراهیم تنهای قوم را شکست
امیر فرمود پیغمبر ما از خانه کعبه سیصد و شصت بت بزیر انداخته شکست و در
جزیره عرب هیچ بت نگذاشت و بت پرستان را بشمشیر براند اخت
یهودی گفت ابراهیم فرزند خود را در راه خدای تع در معرض قربان
در آورد امیر فرمود پیغمبر ما بمصیبتی از ان عظیمتر گشید چه فرزند ابراهیم
نجات یافت و عم پیغمبر ما اسد الله و اسد رسوله حمزة الشهید را
در برابر آن سرور در راه خدای تع شهید ساخته مثله کردند و صبر نمود
و اظهار تحسر نفرمود و گفت اگر نه آن بودی که صبیه محزون می شد
میگذاشتم حمزه را در دامن احد حتی بحشر من بطون السباع و حواصل
الطیور یهودی گفت ابراهیم را قوم در آتش افکندند او صبر کرد و آتش
بر و برد و سلام گردانید امیر گفت پیغمبر ما را در خیبر یهودیه در زهر
مسموم ساخت حق تع حرمتم را در جوف مبارکش برد و سلام گردانید
یهودی گفت ایک یعقوب علیه السلم که حق تع عظیم گردانید از خویشان
او را و اسباط را از صلب او و مریم بنت عمران از نسل او گردانید فرمود
حق تع فاطمه سیده النساء و حسن و حسین را از صلب و نسل پیغمبر ما گردانید یهودی

کفت یعقوب صبر کرد در فراق فرزند خود تا از اندوه بهلاکت نزدیک شد امیر
کفت حزن یعقوب ثانی در عقب داشت در دنیا و قرة العین پیغمبر ما
ابراهیم را در حیوتش قبض روح شد و وی مطلقا اظهار جزع و حزن نفرمود
و کفت یحزن القلب و یجزع القلب و انا علیک یا ابراهیم لمحزونون و لا نقول ما
یسخط الرب یهودی کفت اینک یوسف را علیه السلم بکاه افکندند و تبلی فراق
صبر کرد و در زندان محبوس شد تا معبتی از و در وجود نیامد امیر فرمود
که اکر یوسف حبس سجن یافت آنسرور نیز سه سال محبوس شعب بود و فراق
اهل و مال و اولاد را با مهاجرت حرم خدای جمع نمود و حق تع بآنحضرت
تسلی خاطرش خوابی نمود و رؤیای وی را راست کردانید کما قال تعالی
لقد صدق الله رسوله الرؤیا بالحق لتدخلن المسجد الحرام و اکر یوسف را
در چاه انداختند آنسرور نیز در غار بود یهودی کفت اینک موسی بآن
عمر از اخق تع توریت داد که در و حکمت و موعظه بود حضرت فرمود
که پیغمبر ما را فاضلتر از ان عطا نمود چه سوره بقره از قران در برابر انجیل
است و طواسین و طاها و حوامیم و نصف مفصل بازای توریت و نصف
دیکر مفصل و تسابیح در مقابل زبور و نبی اسرائیل و براءت موازی صحف

ابراهیم و صحف موسی علیهما السلم و زاد الله السبع الطوال و فاتحة الکتاب و هی السبع
المثانی و القران العظیم و اعطاه الکتاب و الحکمة یهودی کفت خدای تع با
موسی در طور مناجات نمود امیر کفت حق سبحانه با پیغمبر ما در سدرة المنتهی
مواجهة فرمود و یهودی کفت خدا بموسی الفا کرد محبت خود را امیر کفت به
پیغمبر ما نیز محبت خود القا نمود و از محبت خود بود که شریک کرد نام او را
با نام خود چه تمام نیست شهادة لا اله الا الله الی شهادة محمد رسول الله و
در منبرها منادی کنند بنام آنحضرت و بلند نشود صوتی مذکر خدای تع
مکر اینکه بلند شود ذکر محمد صلی الله علیه و آله یهودی کفت خدای تع وحی
کرد مادر موسی بنابر منزلتی که موسی را بود حضرت کفت حق تع بلطف
فرمود با در محمد نام محمد را و او را آکاه کردانید که محمد رسول خدا است تا اینکه
کفت کواهی میدهم که محمد رسول خدا خواهد بود و در خواب دید که با و کفتند
اکنه در بطن تست سیدست چون متولد شود او را محمد نام کن پس حق تع
اسم محمد را از اسم خود که محمود است اشتقاق نمود یهودی کفت
خدای تع موسی را فرستاد بسوی مثل فرعون متجبری و صاحب عتوی
و نمود با و آیات و معجزات بزرک حضرت کفت حق سبحانه پیغمبر ما را

یعنی کثیر فرستاد که هر یک از عتبه و شیبه پسران ربیعه و ابوجهل پسر هشام و ابی البختری و نضر بن حارث و ابی بن خلف و نبیه و منبه پسران حجاج و ولید بن مغیره و عاص بن وایل و اسود بن عبد یغوث و اسود بن مطلب و حرث بن طلاطله و سود با ایشان آیات بینات در آفاق و انفس نبوی که دانستند صدق پیغمبر و ثبوت نبوت و برا یهودی گفت انتقام کشید حق تعالی از فرعون برای موسی حضرت فرمود خدا انتقام کشید برای پیغمبر ما نیز از قراعه مذکور نبوی که عبرت عالمیان شد و در باره ایشان نازل شد که انا کفیناک المستهزئین نقل است که همستهم کل واحد بغیر قتلته صاحبه فی یوم واحد چه ولید که شب بیتوته که مردی از خزاعه بر بالش نشانده بود و کنایه که خشک شود خوابت بردارد شعله از دو برا گلش آمده بکمینگاه فات و هو یقول قتلنی رب محمد و عاص بگاجی پرون رفت سنگ از زیر پای او در رفته بیفتاد و پاره پاره شد و هو یقول قتلنی رب محمد و اسود باستقبال پسرش پرون رفته در سایه درختی فرود آمد جبرئیل بار ملک جلیل سرش گرفته بر ساق شجر بزد تا ببرد و هو یقول قتلنی رب محمد و ابی حارث که پیغمبر رو نفرین کرده بود که بابا نشود

و پسرش برو بگرید پرون رفته بموضعی که ناگاه جبرئیل نازل شد و یک سنبر بار دست و بر روی او میزد تا کور شد و ماند تا پسرش بمرگ او گریست و ابن طلاطله پرون رفت در وقتی نعایت گرم و متحول گچبشی شده و ماند گشت اهل خانه منعش از دخول کردند فریاد کرد که می حرقم ایشان در عقب شده قتلش بسا درت کردند و همه این امور در ساعت واحده وقوع پوست و آنچنان بود که روزی هر پنج تن نزد رسول آمده گفتند تا وقت ظهر ترا مهلت دادیم اگر برگشتی از سخن خود والا فلنا کک ابکر آن حضرت بمنزل خود آمده در بست و غایت اندوهناک نشست جبرئیل نازل شده آورد که واصدع بما تؤمر و اعرض عن المشرکین یعنی اظهار امر خود کن و باک مدار از مشرکان آنحضرت گفت یا جبرئیل چگونه باک ندارم با جمعیتی که مستهزئین بمن کردند جبرئیل گفت انا کفیناک المستهزئین حضرت گفت الان نزد من بودند جبرئیل گفت بین الان کفایت امرشان کردم و اما بقیه قراعه در روز بدر بسزای خود رسیدند یهودی گفت برای موسی عصا نشان کرد یا میر فرمود برای پیغمبر ما اعظم از ان شد و آن چنان بود که مردی از ابوجهل طلبی

داشت روزی از وی طلب وجه خود نمود و ابوجهل پروای او نمیکرد و شب
و روز مشغول بود یکی از مدتهای وی بر سبیل سخریه بآن مرد گفت من ترا
دلالت کنم بکسی که برای تو التماس کند و از ابوجهل حق تو بستاند پس او را
بسوی محمد صلی الله علیه وآله برد و ابوجهل همیشه میگفت روزی باشد که
محمد بجائی نزد من آید و من با او استهزا کنم آن مرد نزد پیغمبر آمده
گفت شنیده ام که میان تو و عمرو بن هشام یعنی ابوجهل صداقتی
است و میتوانی که حق من از و بستانی آمده ام تا شفیع من شوی پیغمبر
حضرت برخواسته نزد ابوجهل آمد و گفت قم یا اباجهل واد حقه یعنی
برخیز و ادا کن حق این مرد را و از آنروز کنیت او ابوجهل شد پس ابوجهل
برخاست و فی الحال حق مرد ادا کرد و بمجلس خود برگشت یکی از اصحاب
بوی گفت از محمد ترسیدی و حق مرد ادا کردی جواب داد که معذور
دارید مرا مدیدم از طرف یمین وی مردانی که در دست داشتند
حربهائی که میدرخشیدند و از طرف چپ دوازده تا که دندانهایشان میزد
و آتش از چشمهاشان لمعان میزد اگر امتناع مینمودم ایمن نبودم که
مرا هلاک کنند و نیز روزی ابوجهل دعوی کرد نزد قوم خود که برود

و کار محمد را کفایت نماید پس برخاست و سنگی بزرگ برداشت و آمد نزد
آن در وقتی که در حوالی کعبه در سجود بود و طوائف عظیم در مسجد بودند
پس سنگ را بر سر مبارک وی رها کرد و سنگ بر پای ابوجهل آمده
مجروح شد و فرغ و متغیر اللون و عرقناک برگشت قوم از حال او
سوال کردند گفت فحلی از نزد محمد متوجه من شد دهن باز کرده و
نزدیک بود که مرا فرو برد دستم برزید و سنگ بر پای من آمد
یهودی گفت موسی بدینها داشت امیر فرمود پیغمبر ما اعظم از این دارد
چه هر جائی نشست نوزاین و یسارش لمعان میزد چنانکه مردم
همه مشاهده مینمودند یهودی گفت موسی بر دریا زد و گذشت
امیر فرمود در غزوه حنین بوادی رسیدیم غایت عظیم چون تقدیر
کرده شد بقدر چهارده قامت بود اصحاب مضطرب شده گفتند که
دشمن از عقب و وادی در پیش کار چگونه نشود کما قال اصحاب موسی
انا لمدرکون حضرت فرود آمده دعا کرد و گفت بار خدایا هر پیغمبری را
دلائلی عطا کرده آیت مرا تیز بنما پس سوار شده بر آب زده و همه از
عقب او روان شدیم و از آب گذشتیم چنانکه سمهای اسبان تر نشد

یهودی کفت برای موسی از سنگی دوازده چشمه برون آمد اسیر فرمود در
پیغمبر ما اعظم ازین بطور پیوست روزی که در صدیقه محصور اهل مکه بودیم
اصحاب شکایت تشنگی و قلت آب نمودند حضرت رکوه طلب نموده دست
مبارک بر بالای آن نهاد و از میان اصابع آن سه رعیون منفجر شد چندانکه
مردان و مرکبان سیراب شده مشکها پر کردند و نیز در صدیقه قلیبی بود
خشک شده حضرت تیری از کیش برون کرده براین عازب داد و گفت
این سهم در ان قلیب بزمین فرو برو تفعل ذلک فتفجرت اثنا عشره عینا
من تحت السهم و نیز بتحقیق که صادر شد در یوم المیضاة امری که عبرتی
شد و علامتی مر سکران نبوت آنحضرت را مانند معجز موسی و آن چنان بود
که میضاتی مقدار یعنی ظرفی که در وضو میکرفت طلبیده دست مبارک
در وی فرو برد ناکاه آب از ان میضاة چوشیدن کرفت و بلند شد
چندانکه هشت هزار مرد از ان آب وضو کردند و آشامیدند و مشکی دواب
نمودند و نیز هر قدر خواستند برداشتند یهودی کفت بر موسی علیه السلام
من و سلوی عطا شد علی علیه السلام فرمود بر پیغمبر ما و بر امتش غنایم حلال
شد و پیش از و حلال نبود و غنایم افضلست از من و سلوی و برین تر

افزوده شد چه نیت عمل صالح بر پیغمبر ما و بر امتش کردانیده شد بجای عمل صالح
فاذا هم اهدی حسنة و لم یعلها کتب له حسنة فان علمها کتب له عشر و بیش از پیغمبر
ما برای هیچ پیغمبری این مزیت نبود و یهودی کفت تظلیل غمامه از آیات موسی
بود علی علیه السلام فرمود که تظلیل غمامه برای موسی علیه السلام مخصوص نبود
و محمد صلی الله علیه و آله کانت تظلله الغمامه من یوم ولد الی یوم قبض یهودی
کفت اینک داود علیه السلام که خدای تع آهن را برای او نرم کردانیده که
از و درع میساخت علی علیه السلام فرمود برای پیغمبر ما اعظم ازین کرد فانه
لین الله عز و جل له الصخور الصلاب و جعلها غارا یهودی کفت داود کبکی علی
خطیئة حتی بکت معه الجبال امیر فرمود پیغمبر ما چون نماز می ایستاد شنیده
میشد از سینه مبارکش آوازی مانند آواز دیک که بجوشد و حال آنکه این
کردانیده بود خدای تع او را از عقاب و مدت ده سال ما اطراف
اصابع قیام مینمود حتی تورمت قدماه و اصفر وجهه و تمام شب قیام
مینمود حتی عوتب فی ذلک بقوله تع طه ما انزلنا علیک القرآن لتشقی تنبیه
از ال قرآن بر تو بجهت این بود که تا این غایت محنت و مشقت کشی
و چندان میکریست که پیوسته میشد ما و کفته الیس الله عز و جل قد غفر لک ما تقدم

من دنگ و تا تاخر فرمود بلی ولیکن بشکرانه این میکنم انچه میکنم افلاکون
علیه السکوة را اگر کوه باد او حرکت میکرد و تسبیح میگفت با پیغمبر ما نیز
میکرد روزی با او در جبل حرا بودیم که جبل بحرکت در آمد حضرت فرمود
ای جبل قرار گیر که بر بالای تو نیست مگر پیغمبر صدیق شهید پس قرار گرفت
اطاعة لامره و روزی با آنحضرت بکوهی گذشتیم که دموع از وی میرفت
حضرت فرمود ما یبکیک یعنی چه چیز ترا بگریه میدارد ترا الهی جبل بآواز
آمده گفت روزی مسیح علیه السلم بر من گذشت در حالتی که مردم را
تخویف میکرد از ناری که وقودش ناس و حجاره باشد و من از ان روز
که این سخن شنیدم میگریم که مباد از ان حجاره باشم حضرت فرمود لا
تخف تلک حجارة الکبریت پس کوه ساکن شد و قرار گرفت یهودی گفت
اینک سلیمان علیه السلم اعطی ملکا لا ینبغی لاحد بعده امیر علیه السلم فرمود پیغمبر ما
صلی الله علیه و آله افضل ازین عطا کرده شد روزی نازل شد بر او
ملکی که هرگز بهبوط بارض نکرده بود و آن میکائیل علیه السلم بود و گفت
یا محمد اگر پادشاهی روی زمین خواهی اینک مفاتیح خزاین ارض برای
تو آورده ام لبستان و سبیع کوهها ذهب و فضه کرد برای تو و با تو سیر

هرجا سیر کنی و این همه که گفتم از تو باشد بی انکه کم شود از نو چیزی که مهیا و آماده
است در آخرت برای تو حضرت بسوی جبرئیل علیه السلم که خلیل وی بود
از جمله ملئکه ایمائی نمود جبرئیل بتواضع و بندگی اشاره فرمود پس حضرت
در جواب میکائیل گفت میخواهم که پیغمبر باشم و یطرق بذکان
زندگانی کنم آکل یوما و لا آکل یومین تا لمحی شوم برادران خود از انبیا
و هیچگونه رغبتی و التفاتی بپادشاهی دنیا و بالجمله که گفتی ندارم فرا داده اند
الکوثر و اعطاه الشفاعة و ذلک اعظم من ملک الدنیا من اولها الی
آخرها سبعین مرة و وعده المقام المحمود و چون روز قیامت شود
خدای تع دیرا بر عرش خود نشاند فهذا افضل مما اعطی سلیمان علیه السلم
یهودی گفت سلیمان را ملک مسخر بود فسارت به فی بلاده عدوة شهر
و رواحها شهر یعنی باد دیرا سیر میفرمود بهر جا که میخواست از بلاد خود
بسرعتی که چاشت یکماهه راه طی میکرد و شام یکماهه راه علی علیه السلم
گفت پیغمبر ما افضل ازین داده شد چه در کمتر از ثلثی از شب از مکه بمسجد
اقصی که یکماهه راهست سیر فرمود و از انجا بملکوت سموات که بیناه
هزار ساله راهست عروج نمود و منتهی شد بساق عرش قدنی العلم فقدنی

یعنی از انجا نزدیک شد بسوی خدای تع بجمیع علم و دانش و معرفت نه
بجسم کان و طی مسافت پس فرو گذاشته شد بسوی آنحضرت رؤف
اخضر از بهشت که نورش فرو گرفت بصر مبارکش را و بآن نوردیه
و مشاهده کرد عظمت خدای خود را بفواده و لم یرها بعینه یعنی آن
دیدن بدل بود نه بچشم مکان حاجب قوسین او ادنی و این کنایه است
از غایت قرب فاوحی الی عبده ما اوحی و از جمله ما اوحی آیه بود که در
سوره بقره است قوله تع لله ما فی السموات و ما فی الارض و ان تبدوا
ما فی انفسکم او تخفوه یحاسبکم به الله فیغفر لمن یشاء و یعذب من یشاء
والله علی کل شیء قدیر یعنی خدای تع راست هر چه در آسمانها و زمینها
است و اگر اظهار کنید هر چه را در نفسهای شماست و یا پنهان کنید
که محاسبه خواهد کرد شما را بآن و می آمرزد هر که را خواهد و عذاب میکند
هر که را خواهد و این آیه بر جمیع انبیای سابق عرض شده بود و بر ایشان
خود عرض کرده بودند و بسبب ثقل این آیه و گرانی عمل بمقتضای آن ابا
نمودند از قبول آن و چون بر آنحضرت عرض شد و دی بر ایشان خود
عرض نمود قبول کردند و چون پیغمبر بساق عرش رسید حق تع بر او

تقریر قبول وی فرمود آمن الرسول بما انزل الیه من ربه پیغمبر از جانب خود
فرمود و المؤمنون کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله لا نفرق بین احد
من رسله حق تع از قبول ایشان باحدم طاقت رحم نموده رفع مقتضای
آن فرمود و گفت لا یکلف الله نفسا الا وسعها لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت
پیغمبر چون خدای تع را در مقام رحمت دید طلب عفو از سهو و نسیان
که امم سابقه بآن مواخذ بودند نمود گفت ربنا لا تواخذنا ان نسینا
او اخطانا حق تع آن را نیز رفع نمود پیغمبر طلب زیادتی کرد و رفع اصر
و ثقلی که بر امم سابقه بود استدعا نموده گفت ربنا و لا تحمل علینا اصرا
کما حملته علی الذین من قبلنا حق تع آن را نیز عطا کرد و گفت شدائد و آصاری
که بر امم سابقه بود از امت تو برداشتم چه نماز ایشان قبول نبود مگر
در بقاع معینه از ارض خواه دور بودند از ان بقاع و خواه نزدیک
و برای تو و امت تو همه جای زمین را مسجد کرد انیدم و امم سابقه
سابقه را چون نجاستی میرسید مامور بودند بمقراض کردن موضع
نجاست و قد جعلت لی الارض کلها مسجدا و طهورا و بقبول قرابین ایشان که بر
اعناق خود بیت المقدس حمل میکردند این بود که نازی نازل شده

آزا بسوزاند وصاحب قربان مسرور مراجعت نماید والا خاسر ومحزون برگردد
واز جمله قربان امت تو که فقراء ومساکین تناول نمایند واشباع یابند
واگر قبول باشد ثواب آن مضاعف کنم والا رفع عقوبات دنیا نمایم
ونمازشان در ظلم لیالی وانصاف انهار بود وپنجاه نماز بود در پنجاه وقت
از شبانروز بر امت تو پنج نماز است در پنج وقت از اطراف لیل و
نهار وعجلتا لهم اجرهم حسنه امم سابقه بعشره بود وسیئه
بسیئه وحسنه امت تو بده حسنه است وسیئه بسیئه وگناه ایشان
بر درهای خانهای ایشان نوشته میشد وهمه بران مطلع میشدند وتوبه
ایشان آن بود که محبوبترین چیزها را بر خود حرام کنند واگر قبول
میشد در عرض صد سال وشتاد سال وپنجاه سال قبول میشد بعد ازانکه
بازای آن گناه در دنیا عقوبتی کرده شود وگناه امت تو پوشیده
شده است بسترهای غلیظ وگناه پنجاه ساله وصد ساله بخشیده میشود
بتوبه که طرفة العین کنند بدون اجرای عقوبتی وتحریم مباحی وچون
حضرت نوازش والطاف الهی تا بامیر تبه دید طلب زیادتی
نموده گفت ربنا ولا تحمل علینا ما لا طاقة لنا به حق تعالی قبول فرموده گفت

تحمل لم

بخشیدم گردانیدم از امت تو تسخیتها وبلاهای امم سابقه وحکایت کرده شد
برای تو انچه تکلیف نکرده ام بمسیح امتی را بانچه فوق طاقت ایشان
باشد پس حضرت درخواست عفو وغفران از امت نموده گفت واعف
عنا واغفر لنا وارحمنا انت مولانا حق تع فرمود که عفو کردم از ایشان
از تو پس حضرت گفت فانصرنا علی القوم الکافرین حق تع فرمود که
قبول کردم ونصرت دادم امت ترا بر جمیع کافران وبانکه امت تو
در وقت نظر بجمیع عالمیان مانند خال سفیدی باشند که بر بدن کالا
سیاه باشد همه ایشان غالب وقاهر باشند بر طوایف عالمیان
واستخدام کنند مر عالمیان را وبعکس استخدام ایشان نتوانند کرد وجهت
برین کرده غالب گردانم دین ترا بر همه ادیان تا باقی نماند در شرق وغرب
ارض دینی مگر دین تو ویا دینی که ادای جزیه کنند باهل دین تو یهود
گفت شیاطین مسخر سلیمان علیه السلم شدند معلوم ما شیاطین محاربه
وتماثیل ابر المومنین علیه السلم فرمود برای پیغمبر ما افضل ازین عطا شد
به شیاطین مسخر سلیمان بودند در حالتی که باقی بودند بر کفر خود ومسخر
پیغمبر ما شدند وقبول ایمان کردند وترک کفر ومرد وعصیان نمودند

نوبتی نزد کس از اشراف ایشان از جن نضیبین و زین نزد حضرت آمدند و
قرآن شنیدند و معذرت خواسته گفتند ما کان ما استیم که زنده
خواهد شد کسی بعد از مردن و حشری و قیامتی خواهد بود و نوبتی دیگر آمدند
و یکهزار از ایشان آمده معذرت خواستند و بیعت کردند بصلوة
و صیام و زکوة و حج و جهاد و نصح و اخلاص با مسلمانان و بعثت پیغمبر
ما عام و شامل شد مر جن و انس را یهودی گفت اینک عجبی ازین بزرگتر
تعال انه اوتی الحکم صبیا و او را داد حکمت و علم و فهم در حالت
کودکی و همیشه میگریست بی آنکه گناهی از و صادر شود و روزی بر دیوار
میرد و امیر علیه السلم فرمود که کار پیغمبر ازین عظیمتر بود چه زمان یحیی زمان
جاهلیت و عبادت اوثان نبود بلکه انبیا بودند و دین توحید و علم
و حکمت شایع بود و پیغمبر ما داده شد حکم و علم و فهم در کودکی با اکثر زمان
جاهلیت بود و در میان عبده اوثان و حرب شیطان نشو و نما میکرد
و هرگز میل بعبادت صنمی نمود و غیر خدای یگانه نپرستید و هرگز دروغ
نگفت و بطلان قوم را عیب نشد و کان امینا صدوقا حلیما و هشت سال
و بیشتر دختر روزه میگرفت و چون از غم خواری نصیحتش میکرد زینب گوید

ان لات کاحد کم اقبل عذرتی فیطعنی و یستحیی یعنی مانند شما نیستم که شرم
آیم و عاجز شوم از نخوردن و نیاشامیدن ماکولات و مشروبات متعارفه
بلکه من مستولیه میکنم نزد پروردگار خود و او مرا طعام و شراب غیبی میدهد
در نماز جندان میگریست که مصلای مبارکش تر میشد از خشیة خدای تعالی
بی ارتکاب گناهی یهودی گفت اینک عیسی بن مریم یزعمون انه تکلم فی
المهد صبیا امیر علیه السلم فرمود پیغمبر ما در ساعتی که بزمین آمد از شکم مادر
دست چپ بزمین نهاد و دست راست بآسمان برداشته کلمه توحید
گفت و در ان لحظه نوری از دهن مبارکش درخشان شد که دیدند
اهل کوه قصرهای بصری شام و قصور حمرای اسماء و قصور بیض اصطخر
را با حوالی و نواحی هرکدام و در شب مولد آنحضرت دنیا برتبه روشن
شد که جن و انس و شیاطین با اضطراب در آمدند و گفتند که در زمین
حادثه عظیمی حادث شده و مشاهده می شد در آنشب صعود و نزول ملائکه
که بعضی باسمان میرفتند و بعضی از آسمان نازل میشدند و این بسیار بر
شاهده اعاجیب که در آن واقع میشد اراده کرد که باسمان رود تا حقیقتی
معلوم کند و او را در آسمان سیوم جائی نشستی بود و بسیار شیاطین تر

رفتند که استراق سمع کنند و از ملائکه خبری معلوم نمایند که ناگاه دیدند که منع
شدند در جمیع شب یهودی گفت عیسی برای آنکه وا برص میسمود امیرود
که از پیغمبر انیز برای دنیوی العاهات صادر شد روزی از حال مردی
از اصحاب خود سوال کرد گفتند یا رسول الله از شدت آفت وعاهت
مانند چوبه مرغی شده که پر بر نیاورده باشد حضرت بعیادت او توجه
فرموده گفت تو در حال صحت چه دعا مداومت میکردی از و گفت
همیشه میخواندم که یارب آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة و قنا عذاب
فی الدنیا یعنی خدایا هر عقوبتی که در آخرت بمن خواهی کرد در دنیا بمن عجل
آن کن تا در آخرت آسوده باشم حضرت فرمود چرا نمیگفتی که اللهم
آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة یعنی بار خدایا در دنیا و آخرت
با من احسان کن و نیکویی کن آنمرد این کلمات بر زبان راند و فی الحال
شفا یافت فقام صحیحا و فرح سعدا و نیز روزی از جهینه نزد آنحضرت
آمد که اکثر اعضای او از مرض جذام ریخته بود حضرت قدحی از آب
رد اشته آب دهن مبارک دران افکند و فرمود که جسد خود را باین
آب مسح نماید و فی الحال شفا یافت بنوعی که هیچ از اثر جذام باوی نماند

مردی م

دیگر

دیگر ابرصی نزد آنحضرت آمد حضرت آب دهن مبارک بوی فرستاد و آنمرد
برخواست و پیش او مکرر صحیح و سالم و نیز روزی زنی آمد و گفت یا رسول الله
پسرم شرف بر موت شده و هر چند طعام بر و عرض میکنم از کثرت تعب
قدرت بر تناول ندارد حضرت بنزد او آمده گفت جاب یا عدو الله
ولی الله یعنی ای دشمن خدا و دوست خدا اقام صحیحا و قاده
بن ربعی را در روز احد تیر بر چشم آمده از حدقه بیرون افتاد
حضرت دست مبارک بر و گذاشته فی الحال صحیح شد بنوعی که از چشم
دیگرش فرق نداشت و عبد الله بن عتیک
را در حرب ابن ابی الحقیق دست از بدن جدا شد حضرت دست جدا
شده را بمحل خود نهاده دست مبارک بران مالید فی الحال بنوعی متصل
شد که از دست دیگر فرق نداشت و محمد بن سلمه را در جنگ کعب
بن اشرف بچشم و دست و عبد الله بن انیس را بچشم مانند این سه
آنحضرت دست مبارک مالید صحیح شد یهودی گفت عیسی احیای موتی
میکرد و امیر المومنین علیه السلام فرموده که زنده کردن مرده نسبت بحلول
حیات در غیر ذی حیات و در دست پیغمبر ما مسک ریزها تسبیح

میکردند و اگر مرده با سخن میکفت با پیغمبر ما تیز مردکان سخن کفتند
و استغاثه از عذاب کردند و نیز روزی در طایف کوسفندی سموم
بریان کرده نزد آنحضرت آوردند خواست تناول نماید کوسفند
بزبان درآمد که یا رسول الله لا تاکلنی فانا مسمومة پس اگر بهیمه در
حال حیات سخن کوید از اعظم نیایت تکیف که بعد از ذبح و سلخ
و بریان کرده سخن کوید و نیز حضرت شجره را آواز میکرد و جواب
میشنید و با بهیمه سخن میکفت و میشنید و سباع با او تکلم نمودند و او
به نبوتش دادند و تحذیر از مخالفتش نمودند یهودی کفت عیسی خبر
خبره میداد بما یاکلون و ما یدخرون امیر فرمود که عیسی از چیزی میداد که
حسابش با آن علم داشت و ارعیسی در حایطی و برده مستور بود و پیغمبر ما
از چیزی خبر میداد که بهتر موجود نشده بود و دیکری علم بان
نداشت مانند موت که کی خواهد شد و حرب کی خواهد بود و کشته
خواهد شد و بسیار بود که مردی می آمد که از حضرت سوالی کند
حضرت میفرمود تو خواهی کفت یا من بکویم و میکفت هر چه او خواسته
بود و حضرت وقتی که در مدینه بود خبر میداد اهل مکه را از اسرار ایشان

در که از جمله عمیر بن وهب نزد او آمده کفت آمده ام که پسرم را که کرفتار
شده خلاص کنم حضرت فرمود دروغ کفتی بلکه بیاران تو و صفوان
بن امیه بحجتی واقع شده یاد کشتکان مدر کردید و کفتند و الله للوت
خبرنا من السماء محمد بنا و هل حیاة بعد اهل القلیب و تو کفتی
که والله که اکر عیال و دین بر من نمیبود میرفتم و ترا راحت میرساندم
از قتل محمد صفوان بعهد عیال و قبول دین تو کرده آمده که مرا
بقتل رسانی عمیر کفت صدقت یا رسول الله فانا اشهد ان لا اله الا الله
و ان محمدا رسول الله و مانند این خبر بسیار ست یهودی کفت عیسی از
کل نبات مرغی ساخت و نفخ در و کرد و مرغی شد امیر فرمود که شبیه
این از پیغمبر ما نیز صادر شد در روز حنین حضرت حجری برداشت و آن
حجر تسبیح و تهلیل در آمد پس حجر را کفت پاره شو حجر پاره پاره شد و از
هر پاره شنیده میشد غیر آنچه از پاره دیکر شنیده میشد و نیز در روز
بطحا شجره را طلبید هر شاخ شجره تسبیح و تهلیل در آمد پس شجره کفت
منشق شو شجره دو نصف پس کفت متصل شو متصل شد پس کفت
کواهی ده بنبوت من کواهی داد بنبوت او پس کفت بمکان خود باز

شود تسبیح و تهلیل گویان خبان کرد که فرمود بود و یهودی گفت عیسی زاده بود
حضرت فرمود که محمد صلی الله علیه وآله آخر جمیع الانبیاء علیهم السلام چه آنحضرت نیز زن
زن داشت بغیر از کنیز کان و هرگز نزد آنحضرت نایند نهادند که در وطعامی
بوده باشد که اهل تنعم تناول کنند و هرگز نان گندم تناول ننمود و از نان
جو نیز هرگز چندان تناول کرد که سیر شود در سه شب پی در پی و آنحضرت
رحلت نمود و درع مبارک او بچهار درهم نزد یهودی در رهن بود و
ما ترک صفراء و لا بیضاء مع ما وطی له من البلاد و کنن له من غنایم
العباد یعنی دیناری و درهمی از و نماند با آنکه بلاد گرفت و غنایم عباد
را صاحب شد و بنا بود که روزی سیصد هزار و چهار صد هزار دشمنت
میکرد و چون شام میشد و سیالی میرسید میگفت والذی بعث محمدا
بالحق ما مسی فی آل محمد صاع من شعیر ولا صاع من تمر ولا درهم ولا دینار
پس یهودی گفت اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمدا رسول الله
و گواهی میدهم که حق تسبیح پیغمبری و رسولی را درجه و فضیلتی نداد مگر
آنکه در باره محمد صلی الله علیه وآله همه آنها جمع فرمود و زیاده نیز نمود و اضافه
در جواب فصل نهم از باب دوم از مقاله سیوم در بیان معراج آنحضرت بدانکه

اگرچه کیفیت وقوع معجزات و خوارق عادات و جواز آن علی الاطلاق
بین شد لیکن خصوص معجز معراج نا بر آنکه استبعادی عظیم که در خواطر
قرار یافته بسبب آنچه مشهور شده و از فلاسفه اشتباه حرق افلاک
محتاج بزیادتی بیانست و لهذا اختلاف عظیم میان اهل ملت دران
واقع شده بعضی بر انند که آن قضیه در منام واقع شده و جائی بر انند
که در یقظه بوده لیکن بروح شهالا مع الجسد و بعضی بجسد قائلند
لیکن الی المسجد الاقصی لا الی فوق السماء و حق آنست که در یقظه بوده
و با جساد از مکه تا مسجد اقصی و از مسجد اقصی الی فوق السماء چنانکه دلالت
بران احادیث وارده در قصه معراج و مخالفین مستندند یا مجرد
استبعاد مانند اکثر معتزله و یا بانچه مروی شده از عایشه که گفت
والله ما فقد جسد محمد صلی الله علیه وآله و از معاویه که گفت انها کانت
رویا صالحة و ضعف روایتین سیما در مقابل احادیث مستفیضه و
قول اکثر عظمای علمای ملت وارده شده محتاج ببیان نیست و اما
استبعاد چون در اکثر مستند بقول مشهور از فلاسفه است مرتفع
ببیان حقیقت حال در مسئله مکونه پس گوییم باید دانست که ممتنع

بردو گوزاست اول ممتنع عقلی وآن امریست که دلیل عقلی قایم باشد بوجوب
جواز وقوعش مانند وجود حادث بلاسبب مطلق دویم ممتنع عادی
وآن امریست که دلیلی قایم نباشد عقلا بعدم جواز وقوعش مگر عدم
سبب عادی مانند مجی شجره چه اسباب عادیه حرکت ارادی در شجره معلوم
الانتفاست پس وقوع حرکت ارادی از شجره بجهت عادت ممتنع باشد
لیکن چون انتفای اسباب عادیه مستلزم انتفای مطلق نیست پس
وقوع حرکت ارادی از شجره ممتنع عقلی نباشد ووجهیت بودن
معجزه از قسم اول والا معجز نبودی وجایز نیست بودش از قسم
دوم والا محال واجب شدی تکذیب آن مثلا اگر شخصی دعوی
نبوت کند وگوید که معجزه من اینست که من جمیع میان نقیضین کنم هر
آینه واجب باشد مبادرت بتکذیب وی وچون اینمقدمه دانستی
بدانکه فلاسفه را دلیلی نیست بر عدم جواز خرق بر افلاک و بر فلک
محدد جهات چه دلیل امتناع اینست که خرق مستلزم حرکت
مستقیمه است یعنی حرکت از جهتی بجهتی و حرکت از جهتی بجهتی متوقف
برین که جهات متعین شده باشد پیش از ان حرکت پس هرچه محدد

جهات

جهات باشد یعنی جهات با متعین شود حرکت مستقیمه نتواند کرد و ظاهرست
که این دلیل مخصوص محدد جهات و در فلکی دیگر جاری نیست پس
خرق افلاک دیگر نزد ایشان ممتنع عقلی نباشد لیکن چون ایشان
قایلند که مادون فلکیات مطلقا ماده نیست که قبول انفعالات متجدده
تواند کرد مانند عناصر و خرق جسم بحسب عادت موقوف بقبول
ماده وی مر انفعال تجددی را که از خرق بهم رسد پس خرق افلاک
دیگر نزد ایشان ممتنع عادی باشد نه ممتنع عقلی و قضیه معراج موقوف
بوقوع خرق در محدد جهات نیست و احادیث مرویه نیز مشعر بوقوع
آن نیست پس استبعاد وقوع معراج بالکلیه مرتفع باشد و بالله التوفیق

فصل بیستم از باب دوم از مقاله سیوم در بیان کرامات اولیا بدانکه ولی آنست
که دوست باشد و دوست فی الحقیقه آن باشد که محبوب جود را بر جمیع صفات
اختیار کند و برگزیند پس ولی آنکه کسی باشد که رضای پروردگار خود را بر رضای
خود و رضای جمیع مخلوقات اختیار کند و چون چنین باشد لامحاله
بخلاف رضای او عمل نکند و بر رضای او چیزی نگزیند و شک نیست
که این مرتبه ایست بغایت بلند و فی الحقیقه انسان مخلوق نشده مگر

ورضا محبوب جود را ه

تعلیم ارباب جود را ه

بجهت تحصیل امیر تبه عظمی و وجوب بعثت در قضای الهی مقدر نشد ارادای
هدایت باین غایت مقتوی لیکن هر که ادعای امیر تبه کند تصدیق او
واجب نباشد مگر انکه دلیلی قایم بر عصمت وی باشد و تکذیب وی بر لازم
نشود مگر انکه منافی آن بظهور رسد پس اولیاء الله علی الیقین انبیاء و
معصومین صلوات الله علیهم اجمعین باشند و سایر مومنان بحسب ظهور آثار
علم و عمل در ایشان و عدم منافی آن در مظنه جواز و امکان باشند
و چون شخصی با میر تبه رسد ظهور خوارق عادات که امر بس ممکن الوجود
عجیب نباشد و گاه باشد که واجب باشد چنانکه در معصومین سلام الله علیهم اجمعین
و مشتبه بمعجزه نشود چه معجزه مقرون بدعوی نبوت باشد و انبیاء علیهم
منزه باشند از ادعای مرتبه که در شان ایشان نباشد و اگر احیانا
شخصی ادعای آن کند بر سبیل اغوا هر آینه در دست او ظاهر نشود مگر بر
سبیل شعبده و سحر و سایر امور باطله که معرفت آنها بمعرفت بحار
عادات و حذاقت در علم باسباب عادیه و غیر آن حاصل تواند شد
فظهور خرق عادت را در دست اولیا الله کرامات گویند تا بر انکه
لامحاله مبنی بر کرامتی و منزلتی باشد مر ایشان را نزد خدای تع و آیا جایز

باشد ولی را ادعای مرتبه ولایت خلافت و سفارت که جاهلی متصور که
باشند از جانب خدا و رسول بجهت ارشاد و هدایت خلق و حجت
باشند مر ایشان را جایز نیکه واجب ادعای آن مرتبه و اظهار آن
حسب المقدور و ظهور خوارق عادات بر طبق آن معجزه باشد مر ایشان را
دال بر صدق ایشان و در غیر ایشان عدم ادعای امیر تبه و عدم عمد
و قصد بر اظهار خارق عادات اولی تواند بود

باب سیم از مقاله

سیوم در امامت و در آن چند فصلست **فصل اول** در بیان
معنی امامت و وجوب عصمت و نص و افضلیت در امام مدانکه هر که
معنی نبوت را دانسته باشد و سبب حاجت بوجود نبی را شناخته
چون رجوع بحال خود کند و قیاس حال سایر ناس سیما مکلفین بخود نماید
شک نکند در بقای حاجت بوجود چنین شخصی در هر زمانی از ازمنه سیما
ازمنه بقای تکلیف لیکن چون وجود نبی در هر زمانی از ازمنه نیابر عدم
استعداد مادهٔ قابله و یا نیابر مصلحتی دیگر که حق سبحانه بمخصص است بمعرفت
آن واقع نیست پس حاجت بوجود شخصی که دون مرتبه نبی باشد
لیکن بکفایت حاجت بتکلیف از و حاصل توانند شد باید باشد و وجود

چنین شخصی در هر زمان مستبعد نیست نه عقلا و نه عادة اما عقلا ظاهر است
و اما عادة بنابر انکه وجود علمای کاملین در اکثر ازمنه بلکه در هر زمان
واقعست لیکن چون تکلیف و شرایع از جانب خداست نه از جانب
خلق پس عالمی که کفایت حاجت در امور متعلقه بدین و شریعت تواند
کرد باید که منصوص از جانب خدا و ماذون از و باشد و گر نه کفایت
دینی از و حاصل شوانست شد و این در نهایت ظهور است و از همه ظاهر
شود که عمل برای و قیاس در امور متعلقه بدین شوان کرد چه رای و قیاس
از خلق است نه از خدا و کسی اگر گمان کند که پیغمبر صلی الله علیه و آله در رای
از امور عمل برای خود میکرده و مشطر وحی الهی نبوده هر آینه بغایت
جاهل باشد نا بر نبوت و بحقیقت نبی و چنین کسی از مرتبه دینداری خارج
بودنش اقرب است زیرا عقل سیما که مخالف نص قرآن بحیات که وما
ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی و تخصیص این بعضی امور دون بعضی
در نهایت رکاکت است چه جمیع امور متعلقه بدین علی السویه است در حاجت
باذن الهی و وحی ربانی و هر گاه پیغمبر عمل برای خود نکند دیگری را چه
یا رای آن باشد پس هر گاه وجود علما در هر زمان واقع باشد در زمان

نبی اولی خواهد بود و هر گاه نبی حکم بقای شریعت و تکلیف کرده باشد و خبر و نوع
ختم نبوت داده و حاجت ناس بوجود رئیس عالم مرشد هادی آمر ناهی
که از و فرا گیرند و با و رجوع نمایند معلوم و وجود شخصی لایق این مرتبه
بالاتفاق واقع پس شاید و روا بود که پیغمبر تعیین نکند شخصی از
علما را لجهت قیام با مور مکلفین و حال انکه بیان کرده باشد امور
غیر ضروریه را نیز از امور متعلقه بآداب و عادات حتی در اکل
و شرب و دخول حمام و خلا پس چگونه جایز باشد اهمال چنین امری
که موقوف علیه جمیع امور شرعیه باشد سیما با عتراف مخالفین کز این امر
را اهم واجبات شمرده اند و تشاغل صحابه را از دفن و تجهیز پیغمبر معتقن
خلیفه دلیل این ساخته پس مراد از امامت نیست مگر ریاست عامه
مسلمین در امور دنیا و دین بر سبیل خلیفگی و نیابت از پیغمبر و از عجایب
امور آنست که تعریف مذکور برای امامت متفق علیه است میان ما و
مخالفین با و حال انکه هیچ یک از خلفا و ائمه که ایشان مختصند بقبول
امامت ایشان متصف نبوده بجمیع امور معتبره در مفهوم امامت
بتعریف مذکور چه ریاست در امور دین لا محاله موقوف بمعرفت امور دینیه

بالضرورة و ایشان عالم بودن امام را شرط نمیدانند در امامت و مدعی آن
هم نیستند که هیچ یک از ایمه ایشان عالم بجمیع امور دین بوده و از اینجا
ریاست در امور دین موقوف عدالت بالفعل و ایشان آنرا شرط ندانسته
اند و تصریح بعدم اشتراط این دو امر در اکثر کتب ایشان موجود است از
جمله در شرح مقاصد گفته که یکی از اسباب انعقاد خلافت قهر و غلبه است
و هر که بقهر و غلبه متصدی امامت بشود بدون بیعت اگرچه فاسق یا جاهل
علی الاظهر منعقد شود خلافت برای او و نیز گفته و یجب طاعة الامام ما لم
یخالف حکم الشرع سواء کان عادلا او جایرا و همچنین در سایر کتب ایشان
چنانکه برادنی مستتبع پوشیده نیست و نیز خلیفگی از پیغمبر موقوف باذن
پیغمبر بالضرورة و از آنچه از شرح مقاصد نقل کرده شد ظاهر است عدم
اعتبار این شرط نیز و نیز خود مستفاد بامنعنی شده گفته که فان قیل الخلافة
عن النبی صلی الله علیه و آله انما یکون فیما استخلفه النبی صلی الله علیه و آله فالتعریف
التعریف علی امامة البیعة و نحوها فضلا عن ریاسة النایب العام للامام قلنا اولم
فالاستخلاف اعم من ان یکون بوسط او بدونه یعنی اگر کسی اعتراض کند که
خلافت از نبی نمیتواند بود مگر بانکه نبی خود خلیفه کند پس تعریف امامت

صادق نباشد بر امامتی که از بیعت یا شوکت ثابت شود چه جای امامتی که بهیچ
امام ثابت شود جواب گوییم که لانسلم که خلافت از نبی موقوف بخلیفه
کردن نبی باشد و بتقدیر تسلیم مراد از خلیفه کردن نبی اعم است از انکه
بواسطه باشد یا بواسطه و پوشیده نیست رکاکت این جواب چه منع
توقف خلافت بخلیفه کردن مستخلف که بمعنی اذن و نص اوست منع
امریست بدیهی و بطلانش بر صبیان مکتب مخفی نیست و هر گاه تسلیم
مقدمه ممنوعه کردند تقسیم بواسطه و بواسطه بهیچوجه صورتی نخواهند داشت
چه ثبوت بواسطه فرع ثبوت واسطه است و معروض نفی است که خلافت
بدون استخلاف ثابت نشود پس خلافت خلیفه اول ثابت نخواهد شد
و چون اصل ثابت نشود فرع چگونه ثابت تواند شد اگر گویند مراد از
واسطه امت از خلیفه و کل امت بامنعنی که هر گاه کل امت اتفاق
کنند بخلیفگی شخصی از نبی بمنزله آنست که نبی خود استخلاف آنشخص کرده
باشد جواب گوییم که قطع نظر از عدم مساعدت لفظ واسطه کرده سخن در
آنست که امنعنی اعنی اتفاق ضرر مستلزم در تحقق خلافت کافی نیست بعقلا
و نه عرفا چنانکه پوشیده نیست سیما در خلافت شوکت و الحمد لله علی وضوح الحق

پس از نقل تعریف امامت که متفق علیه است ثابت شد وجوب علم بآن
امام و عادل بودنش و وجوب نص نبی بر امام و مراد ما از امام نیست
مگر عالم عادل منصوص علیه اما وجوب عصمت پیش آنست که مراد
ما از عصمت در امام نیست مگر عدالت لیکن عدالت شخصی هرگاه منصوص
علیه بامامت و خلافت باشد محقق و ثابت باشد و واجب باشد
بقای او بر حکم عدالت و روا نبود خروج وی از مقتضای آن و عدالت
غیر منصوص علیه چنین نبود پس نه الحقیقه عصمت نباشد مگر ناکه عدالت
و وجوب بقا بر حکم آن و اما وجوب افضلیت امام که اجماع علمای ماست
بنا بر آنست که چون ثابت شد منصوص علیه بودن امام و ترجیح منصوص
بر فاضل عقلا قبیح است و ممتنع الصدور از حکیم پس واجب باشد افضلیت
امام یعنی اگر نقض بر امام واجب نمیبود و امامت باختیار امت ثابت
می شد ترجیح مفضول از امت مشع نمیبود و فضیلت امام ثابت نمیشد لیکن
چون ثابت شد وجوب نص واجب باشد ثبوت افضلیت **فصل دوم از باب**
سیوم از مقاله سیوم در ذکر اختلاف ناس در امامت و امور دینیه که
است در امام بدانکه این مسئله اعظم مسایل خلافیه است بلکه جمیع

اختلافات

اختلافات دینیه منفرعست برین اختلاف و جمیع مذاهب بهفتاد و سه گانه
منشعبند از اختلاف در امامت قال صاحب کتاب الملل والنحل اعظم
خلاف بین الامة خلاف الامامة اذ ما سُلَّ سیف فی الاسلام علی قاعدة
دینیة مثل ما سُلَّ علی الامامة فی کل زمان و اول کسی که این خلاف ازو
صادر شد عمر بود جزاه الله بما فعل که حضرت نبوی در مرض الموت
کاغذ و دوات طلبید که بنویسد وصیتی تا کسی را مجال خلاف نماند و
چون مکرر در ایام حیات بنصوص امامت و خلافت از معدن
نبوت صدور یافته بود و حضرت میدانست که اصحاب بر مقتضای
آن نخواهند کرد و تاویل یا انکار آن خواهند نمود اراده کرد در
حالت مرض الموت که آن وصیت نوشته شود تا طریق مخالفت
مسدود باشد و گفت ایتوا ادواة و بیضاء لازیل عنکم اشکل الامر و اذکر
لکم من المستحق لها بعدی و عمر متفطن باینمعنی شده گذاشت و گفت
دعوا الرجل فانه لیهجر و قیل یهذی و فی بعض الروایة ان الرجل قد
غلب علیه الوجع و انه لیهجر حسبنا کتاب الله یعنی امیر در مرض موت
شده هذیان میگوید بس است ما را کتاب خدای تعالی این روایت علی

اختلاف العبارات متفق علیه است میان ما ومخالفین ودر بسیاری از کتب
حدیث ایشان بطرق ایشان مروی شده واکثر علمای ایشان نیز در کتب
کلامیه وغیر کلامیه خود نقل نموده اند واعتراف بصحت آن کرده واز بسیاری
دتواریخ نیز نقل آن در کتب وتصانیف خود نموده اند وبعبارتی که اول
مذکور شد غزالی در کتاب سر العالمین آورده ومضمون روایات علی اختلاف
العبارات نزدیک بهم است وعلامه در کتاب کشف الحق ونهج الصدق
از مطاعن عمر که اهل سنت نقل کرده اند این روایت را از صحیح مسلم
نقل کرده که چون رسول صلی الله علیه وآله بیمار شد دوات وکاغذ طلبید
تا بنویسد کتابی که مختلف نشوند بعد از و واراده حضرت آن بود که نص کند
در حالت موت بر پسر عمش ع علیه السلام پس عمر منع کرد وگفت پیغمبر شما
هذیان میگوید پس غوغا شد واختلاف کردند حضرت فرمود برخیزید از پیش من لا ینبغی
دور شوید وصاحب کتاب ملل ونحل که از اعاظم علمای اهل سنت است در اول
کتاب مذکور گفته که اول خلافی که در عالم واقع شد مخالفت ابلیس بود از سجده آدم
علی نبینا وعلیه السلام واول خلافی که در زمان اسلام در مرض الموت پیغمبر صلی الله
علیه وآله واقع شد مخالفت عمر بود که منع نمود که وصیت پیغمبر صلی الله علیه وآله

نوشته شود ونقل کرده از محمد بن اسمعیل البخاری باسناده عن عبد الله بن عباس
قال علیه السلام مرضه الذی توفی فیه قال ایتونی بدواة وقرطاس اکتب لکم کتابا
لا تضلوا بعده ی فقال عمر ان رسول الله صلی الله علیه وآله قد غلبه الوجع حسبنا
کتاب الله وکثکو بسیار شد پس حضرت فرمود برخیزید از پیش من لا ینبغی
عندی التنازع قال عباس ابن عباس الرزیه کل الرزیه ما حال بیننا وبین
کتاب رسول الله یعنی مصیبت عظیم حایل شدن ومانع گشتن عمر بود
میان ما وبیان نوشته پیغمبر صلی الله علیه وآله وبالجمله خلاف در این
مسئله در چند موضع واقعست اول در این که این مسئله از اصول
دین است ویا از فروع جمهور اهل سنت بر انند که از فروعست نه بر انکه
بقای دین را موقوف ندانند بوجود امام بلکه نظام امور مسلمین را
منوط باو دانند پس اگر امور مسلمین بنحوی دیگر منظم شود محتاج نباشند بامام
قال شارح المقاصد لا نزاع فی ان مباحث الامامه بعلم الفروع الحق
نه بر انکه قیام بامامت ونصب امام از فروض کفایاتست که عبارتست
از امور کلیه که شارع بقصد تحصیل آن نفع الجمله کرده نه از هر احدی ولا خفاء
فی ان ذلک من الاحکام العلمیه دون الاعتقادیه لیکن چون شایع شده

لما اشتهر بالنبی ع

بین الناس در باب امامت اعتقادات فاسده و اختلافات و اختلالات
باردہ سیما از فرق روافض و خوارج لهذا الحاق کرده اند متکلمان باب
امامت را نیز در ابواب علم کلام انتهی کلام شرح المقاصد و جمهور امامیه
امامت را از اصول دین دانند بنا بر انکه بقای دین و شریعت را موقوف
نبی ص دانند بوجود امام چنانکه ابتدا شریعت موقوف بوجود نبی پس حاجت دین
بامام بمنزله حاجت دین است بنبی و پاینش در فصل اول کرده شد نیز
حدیث مستفیض مقبول بین الجانبین که قول معصوم آن بحسب ظاهر اجماعی است
است و هو قوله صلی الله علیه و آله من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة
مؤید مات کالاخیر دویم از مواضع خلاف عصمت امام است امامیه عصمت
امام را واجب دانند بنا بر انکه وجود امام از مقومات دین است نزد
ایشان و با عدم عصمت مامون از تغییر و تبدیل نتواند بود و نزد غیر ایشان
عصمت شرط نباشد بنا بر انکه قوام و حفظ دین منوط با و نباشد پس اگر تحریف
بلکه م کند دیگران منع نتوانند کرد و مخالفت وی نتوانند نمود امام الحرمین
امام م که از اعاظم علمای ایشان است گفته که چون ظاهر شود جور و ظلم و شر فرو نشود
بمنع قولی هر آینه مراجل حل و عقد را رسد که اتفاق کنند بمنع فعلی اگر چه

تحاج شوند بشمشیر اسلحه و نصب حروب و باید دانست که نزد امامیه همچنانکه عصمت
از ذنوب شرط است در امام عصمت از عیوب نیز شرط است خواه عیوب
جسمانی مانند امراض مزمنه مستکره منفره مثل جذام و برص و عمی و
صمم و فلج و خواه عیوب نفسانی مانند اخلاق ذمیمه چون بخل و سخت
و غلظت و فظاظت و خواه عیوب عقلی مانند جهل و جنون و اغماء و
امراض منبئه علوم و هم چنانکه واجبست خلو از عیوب مذکوره ابتداءً
واجبست خلو از طریان آن نیز مثلا جایز نیست که امام مجنون شود و یا
اعمی و اصم و اخرس گردد و اینست مراد ما از عصمت از عیوب مذکوره
و در مشهور در مفهوم عصمت عدم ذنوب را اعتبار کنند و خلو از عیوب
مذکوره را علیحده شرط دانند و چون در امام مجرد خلو از عیوب کافی نیست بلکه واجبست بودن امام بحیثیتی که عیوب
نیست مجرد عدم ذنوب بلکه معتبر است بودن بحیثیتی که جایز نباشد مذکوره بر وطاری نتواند شد چنانکه
صدور ذنب لهذا ماتریدیه سرمایه ایمان عصمت را اعم گردانیده ایم در عصمت بنا بر مشهور کافی م
از کلا الشرطین بلکه از خلو از عیوب نبی نیز مانند ذمامت آباء و عهر امهات
و رذالت قبیله و درین کتاب نیز برین اصطلاح جریان خواهد رفت
و دلیل بر اشتراط عصمت مطلقا در امام وجوب خلو امامت از امور منفره

که هر آینه مانع از انقیاد و اطاعت چنانکه در نبی بنا بر انکه خلو مذکور لازم آید و بالعکس
است ممکن بالفعل پس واجب باشد در جمیع تبع و گرنه نقض غرض لازم آید و بالعکس
اگرچه عدالت را در امامت بعیت و اختیار شرط دانند و برارت از
عیوب را لازم شمرند لیکن طریان فسق و عیب را ممتنع ندانند و بهمین جهت
شود عصمت از انچه ایشان شرط دانند اعنی عدالت و برارت مگوید
موضع سیوم وجوب نفی امامیه چون در امام عصمت را شرط دانند
و عقول را راهی نیست بمعرفت عصمت نبا بر انکه امریست باطنی خفی
پس واجب باشد ورود نص بر وی عند اتبع و مخالفین چون عصمت
را شرط ندانند قایل بوجوب نفی نباشند موضع چهارم افضلیت
جمهور قایلین بحسن و قبح عقلیین افضلیت امام را واجب دانند نا بر نهج
تقدیم مفضول بر فاضل و غیر ایشان واجب ندانند و از ابو الحسین اشعری
نقل کرده اند قول بوجوب افضلیت را با عدم قول بقبح عقلی نا بر
انکه امام هر گاه افضل باشد کان اقرب للاتقیاد الناس له و اجمع
للاراء علی متابعته و لان الامامة خلافة عن النبی و یجب ان یطلب
لها من له رتبة اعلی قیاسا علی النبوة کذا نقل فی شرح المقاصد موضع پنجم

وجوب کون الامام من اشرف القبایل جمهور شرط دانند بودن امام را از قبیله
قریش که اشرف قبایل است بالاتفاق کمر خوارج و اکثر معتزله دلیل جمهور قوله
علیه السلام الائمة من قریش و قوله علیه السلام الولاة من قریش ما اطاعوا الله و استقاموا
لامره و قوله علیه السلام قدموا قریشا و لا تقدموها و اجماع صحابه یوم السقیفه
لما قالت الانصار منا امیر و منکم امیر منعهم ابو بکر لعدم کونهم من قریش و لم
ینکر علیه احد من الصحابة فکان اجماعا دلیل نخالف ما نقل من قوله علیه السلام
اطیعوا و لو امر علیکم عبد حبشی اجدع و من المعقول انه لا عبرة بالنسب
فی القیام بمصالح الملک و الدین بل بالعلم و التقوی و البصیرة فی الامور
و الخبرة بالمصالح و القوة علی الاهوال و اجیب عن المنقول بان ذلک فی
غیر الامام من الحکام جمعا بین الادلة و عن المعقول بان شرف الانسان
و عظم قدره فی النفوس اثرا تاما فی اجتماع الاراء و بذل الطاعة و الانقیاد
و لا لیق بذلک من قریش الذین هم اشرف الناس سیما و قد اقتصر
علیهم ختم الرسالة و انتشرت منهم الشریعة الباقیة الی یوم القیمة کذا قال فی
شرح المقاصد و العجب انه قال بعد ذلک و اشترطت الشیعة امورا منها
ان یکون هاشمیا و لیس لهم فی ذلک شبهة فضلا عن حجة چه هانکه

در جواب دلیل عقلی مخالف گفته بعینه دلیل شیعه است در اعتبار باشیت
چه هاشم یا شبهه اشرف بطون قریش است و ختم رسالت و انتشار
شریعت مخصوص ببطن هاشم از بطون قریش و حال انکه نزد شیعه تقدیم
غیر اشرف بر اشرف سیما با استجماع سایر شرائط موجب عقلا پس
حجت اثبان او ضح حجج باشد موضع ششم وجوب نصب امام که واجبست
یا نه و بر تقدیر وجوب نصب امام علی الله سمعا او عقلا جمهور اهل سنت و اکثر
معتزله بر انند که وجوب نصب امام بر است سمعا و طایفه از معتزله قایلند
که واجبت بر است عقلا و شیعه علی انه واجب علی الله عقلا و طایفه
نجدیه از طوایف خوارج قایلند بعدم وجوب اصلا و ابو بکر اصم قایلست
بعدم وجوب عند ظهور العدل و الانصاف و الامن عن الوقوع فی الفتن
و بوجوب عند خلاف ذلک و بعضی قایلند بعکس این اعنی بوجوب
عند الامن و بعدم وجوب عند الخوف مستند اهل سنت بر وجوب
سمعی بر است چند وجه است الاول و هو العمده اجماع الصحابه حیث جعلوا ذلک
اهم الواجبات و اشتغلوا به عن دفن الرسول صلی الله علیه و آله و کذا عقیب
فوت کل امام و روایت کرده اند که ابو بکر بعد از وفات رسول علیه و آله السلام

کف یا انیها الانس من کان یعبد محمدا فان محمدا قد مات و من کان یعبد رب
محمد فانه حی لا یموت و لابد است مر این امر را از کسی که قایم بآن باشد پس
بیارید رایهای خود را و بپرسید که لایق آن کیست پس همه صحابه از همه
جانب مبادرت نمود و گفتند صدقت و لم تقل الا لا حاجة لنا الا الامام و
پوشیده نیست بر عاقل ضعف این دلیل چه اجماع صحابه درین معنی محل
منعست بلکه خلاف آن معلوم چنانکه ظاهر است بر ادنی متتبعی و حال
انکه کلام بر صحابه وارد است پیش از تحقق اجماع که چه مشغول بودند بر
وجوب تعیین امام که واجبی مثل دفن و تجهیز رسول را گذاشته بآن
مشغول شدند اگر وجوب عقلی مستند ایشان بود اهل سنت قایل
بآن نمیشدند و اگر وجوب سمعی بود پیغمبر امر کرده بود بامت در تعیین
امام بالاتفاق و اجماع هنوز منعقد نشده بود و قران دلالت نکرد و
قیاس گنجایش نداشت و ادله سمعیه منحصرست درین مذکورات پس
مستند صحابه که اتفاق درین امر کردند نتواند بود مگر هوای نفس و میل
باطل لهذا جمعی گفته هوای نفس در میان ایشان کان ثابت مانند علی و عباس
و ابو ذر و سلمان و مقداد و عمار که پوشیده نیست قدر و منزلت ایشان

احدم

دران اتفاق داخل نبود ند و دیگر انکه پادشاهی بارسی و امثلا که موجود
باشد عمی مثل عباس و پسر برادر و امادی مثل علی که با تفاق وصی وی
بود بیگانگان را بدون اذن ایشان و مصلحت ایشان چگونه رسد که
تعیین جانشین و خلیفه و نایب برای وی کنند آیا تواند بود صدور
این مکرار از وی حقد و حسد و حیلت و خدیعت و عدم اعتنا بامر و شان
پادشاه و رئیس مذکور و الحمد لله علی وضوح الحجه وجه دویم سلک انست که
اقامت حدود و سد ثغور و تجهیز جیوش للجهاد و غیر ذلک من الامور
المتعلقه بحفظ انتظام و حمایه بیضه الاسلام واجبت برامت یا بر شارع
و موقوف بوجود امام پس نصب امام مقدمه واجب باشد و مقدمه واجب
واجب چنانکه در علم اصول مبین شده پس نصب امام واجب باشد برامت
بحجت وجوب امور مذکوره بر ایشان و جواب ازین دلیل آنست که کلام
که امور مذکوره واجب باشد برامت بگو واجبت برامام و یا برامت
بتقدیر تحقق امام و این که امر بقطع سارق مثلا متوجه امت باشد مطلقا ممنوع
و مقدمه واجب هرگاه وجوب مطلق نباشد واجب نیست مانند تحصیل
نصاب بحجت وجوب زکوة و این که در ما نحن فیه مقید واجبت نه وجوب

بخلاف وجوب زکوة چنانکه شارح مقاصد گفته مجرد دعوی است خالی از بیان
و ما در مقام منع ازان وجه سیوم ان فی نصب الامام استجلاب منافع
لا تحصی و استدفاع مضار لا تحصی و کل ما هو کذلک فهو واجب اما الصغری
فبالعلم کما قال الامام الرازی فی الاربعین او بکاد تلحق بالضروریات کما فی
شرح المقاصد و اما الکبری فبالاجماع و اعترافکرده صاحب تبصیص مستدل
برین دلیل بان الصغری عقلی من باب الحسن و القبح و لیس من مذهبکم و
الکبری اوضح من الصغری فلا حاجة الی التعرض للاجماع یعنی هرگاه شما خلاف
مذهب کردید و بنای صغری بران نهاده شد کبری نیز بنا علی هذا اوضح
خواهد بود چه بر تقدیر وجوب عقلی وجوب دفع ضرر اوضح خواهد بود
لا محاله از اشتمال نصب امام بر استدفاع مضار و شارح مقاصد جواب
گفته ازین اعتراض بانیطریق که بودن شر مشتمل بر صلاح و فساد از محل نزاع
حسن و قبح نیست چه محل نزاع حسن و قبح باعتبار ثواب و عقاب
افروی است و کون دفع الضرر واجبا بمعنی استحقاق تارکه العقاب
عند الله لیس بواضح فضلا عن الاوضح ثم قال و لا یبعد ان یخفی مثل هذا
علیه و لا ان یکون الرجل العلمی فی هذه الغایه من الشغف بالاعتراض و جواب

آنست که منافع و مضار معتبره در صغری اعم از اینکه دینوی باشد یا اخروی
باعتراف شما چه امامت ریاست عامه ایست در امور دینوی و اخروی
و صلاح و فساد در امور دینوی اگرچه محل نزاع حسن و قبح نیست لیکن
در امور اخروی عین محل نزاع است پس لابد است از عقلی بودن صغری و
بابن اعتبار دعوی وضوح آن کسیند لامحاله کبری اوضح از ین خواهد
بود چنانکه در تقریر اعتراض بیان کردیم و لااقل اوضح از و نخواهد بود پس
حاجت بتعرض اجماع نباشد و از انچه گفتیم ظاهر شد کمشغوف باعتراض
کیست چه فراموش کردن مذهب خود در کری همسکامه جدال آنان
ایمنی است و مستند قایلین بوجوب عقلی برابت و به سیوطی
از وجوه ثلثه مذکوره لیکن در کبری تمسک بضرورت کنند نه باجماع چه
ایشان قایلند بعقلیت حسن و قبح پس اعتراض مذکور بر ایشان وارد
نباید و جواب مستند ایشان آنست که دفع ضرر نه الحقیقه بوجود امامی
حاصل تواند شد که معصوم و منصوص علیه باشد و نصب چنین امامی از
قدرات امت خارجست لامحاله و نیز چون ثابت کنیم وجوب علی الله را
ساقط شود وجوب علی الناس و قایلین بوجوب عقلی علی الله بر سه فرقه اند اول

اسمعیلیه و عقلای ایشان آنست که معرفة الله حاصل نتواند شد مگر بتعلیم نبی
یا امام پس واجبست بر خدای تع که خالی نگرداند ارض را از معصومین
که تعلیم معرفة الله کنند خلایق را و چون ثابت شد استقلال عقل در
معرفة الله تع پس بطلان ایتهیت ثابت باشد دویم غلاة و هم تقولون
انه یجب علی الله نصب الامام لتعلیم الناس احوال الاغذیه والادویه والسموم
المهلکة و یعرفهم الحرف والصناعات و ضعفش ظاهرات سیوم اصحاب
ما اعنی امامیه اثنا عشریه رضوان الله علیهم و بشبه ما دو وجه بکی جانب
شریعت باقیه الی یوم القیمه بحافظی معصوم مامون از تغییر و تحریف چنانکه
محاجت در ابتدا بمبلغی معصوم مامون و حاجت شریعت در بقا بحافظ
نهایت شبهت بحاجت ممکن بحادث در بقا علت بقیه چنانکه مذهب
جمیع اهل تحقیق است دویم حاجت تکلیف برئیس مطاع عالم عادل مامون
از جور و میل پس وجود امام لطف باشد برای تکلیف چه شک نیست که
تکلیف با وجود امام تر دیک شود بفعل تکالیف و شک نیست در امکان
وجود امام در هر زمانی از ازمنه چه دانستی که مراد از امام معصوم نیست
مگر عالم عادلی که عدالتش مامون باشد از بر طرف شدن او یعنی بخبر دادن

مختص بکتابخانه مسجد اعظم - قم

بنی وتعین وتشخیص وی متحقق شود وتحقق علم واصل عدالت ضروری الامکان
بل الوقوع است ونیز ظاهر است عدم استلزام وجود امام مر مقاصد
راچه هر مفسده که در وجود امام متوهم شود نظر بمصالحی که مترتب بر
وجود اوست از غایت عزت ملتفت الیه نشوند وبود بسیار دانستی
که ترک خیر کثیر بجهت شر قلیل شر کثیر است لامحاله پس هیچگونه مانعی از وجود
امامی که لطف متصور نباشد پس لامحاله نصب امام بر خدای تع واجب
باشد والاجحت خدای تع بر خلق تمام نشود ونیست مراد از انچه
مستفیض است از علی ابن ابی طالب علیه السلم که انه قال لاتخلو الارض
عن قایم بحجة الله اما ظاهر مشهور او خایف مستور لئلا تبطل حجج الله تع
وبیناته وچون وجود امام بجهت اتمام حجت واجب باشد پس غیبت
او وعدم تصرفش در امور نه بر انکه معصیت واز تقصیر وی تواند
بود لامحاله از خوف اعادی وعدم انقیاد ناس بسبب سوء اختیار
اشان باشد منافی غرض نصب امام نباشد ومانع وجوب نتواند شد وبهر
گاه درین دلیل باین تقریر که ما کردیم تامل کنی بتوفیق الله وفضله
قادر شوی بر دفع جمیع شبهی که مخالفین در ینمقام کنند مثل انه اگر کون

لطفا اذا خلا عن جمیع جهات القبح وهو تم وان اداء واجب وترک القبیح
مع عدم الامام اکثر ثوابا لکونهما اشق واقرب الی الاخلاص وانه انما
یجب لو لم یقم لطف اخر مقامه کعصمة جمیع الناس وانه انما یکون لطفا اذا کان
ظاهرا قاهرا ازاح عن القبایح قادرا علی تنفیذ الکلام وهو لیس بلازم عندکم
الی غیر ذلک من الوجوه التی لا یستحق الجواب ومستند طایفة از خوارج کج
نایلة بنفی وجوب نصب امام آنست که در نصب امام بر اکثر مفاسد
لان الاراء تتخالف واللهوا تتسابه فمیل کل حزب الی احد وجهی
الفتن ویقوم الحرب وما هذا شانه لا یجب بل کان ینبغی ان لا یجوز لامکان
احتمال الاتفاق علی الواحد وتفرد به باستجماع الشرایط او ترجحه علی بعض
الجهات منع الامتناع واوجب الجواز وازین دلیل ظاهر شود که مقصود
انست ان نفی وجوب نصب امام است براءت لاعلی انه یجب منصوص
بودن از جانب خدا یا رسول موجب تفرد وترجح وقطع فتنه و
نزاع تواند شد وجواب از قبل قائلین بوجوب براءت آنست که اعتبار
ترجیح بتقدم اعلم ثم الاورع ثم الاتقی دون وبا بانعقاد بیعت نفع فتنه
تواند کرد وسند اعم عدم حاجت نزد ظهور عدل بخلاف ظهور ظلم وسند

الاحکام

مزالشبه ه

بلکه ۳

عاکس آن کروقت ظهور ظلم نصب امام سبب تمرد شود و اسباب فتنه افزوده
کردد و لاتخفی ضعفها هشتم از مواضع اختلاف مامه یعقد الامامة بعقد
امامت یکچه چیز منعقد شود اتفقت الامة علی ان الرجل لایصیر اما
بمجرد صلاحیته للامامة واجتماع الشرایط فیه بل لابد من امر آخر به یعقد
الامامة وآن امر یکی از امور ثمانیه است باتفاق است نص او بیعت
و دعوت و خلافی نیست میان امت درین که نص موجب ثبوت
امامت بلکه خلاف در چه امر دیگرست غیر طایفه صالحیه از زیدیه
برانند که دعوت نیز طریقی است بر ثبوت امامت و مراد از دعوت
خواندن شخصی است که اهلیت امامت داشته باشد مردم را بسوی خود و مخالفت
با ظلمه و الجمله خروج بسیف قالوا کل فاطمی خرج شاهرا بسیفه داعیا
لی سبیل الله فهو امام و مواخی نیست باز یدیه در یعنی بغیر از نتیجه اتوط
الجبابی و صاحبان ایشان مذهب راشدی شوند بود و بطلانش بغایت
ظاهر است سیما که دعوی عصمت نشنیدیم پس هر صاحب خروجی در هر قطری
از اقطار واجب الاتباع باشد بعقد دایمه در وقت واحد لازم آید
و موذی بفسادی شود که اقبح از عدم امام باشد و اگر چه ایشان بعقد

جایز دانند لیکن با وجود بطلان عقلی مخالف اجماع متحقق قبل از ظهور قول ایشان
نیز هست و نزد جمهور اشاعره و معتزله و خوارج و صالحیه از زیدیه امامت
منعقد شود باختیار اهل حل و عقد و بیعت کردن ایشان با کسی متجمع
شرایط امامت باشد من غیر ان یشترط اجماعهم علی ذلک و لاعدد مخصوص
بل ینعقد بعقد واحد منهم و کفته اند که لهذا ابوبکر صبر کرد و انتظار نکشید
که خبر خلافت او منتشر شود در اقطار بلکه شروع کرد در امر خلافت بمجرد
بیعت یکی کس یا دو کس و لم یکتف علیه احد و اشعری شرط کرده که بیعت
یکی کس در حضور جماعتی باشد تا دیگری دعوی عقد بیعت سر انتواند
کرد عقد ما علی ذلک و اکثر معتزله شرط کرده اند حضور پنج عدد را
من یصلح للامامة چنانکه در قضیه شوری واقع شد مستند قایلین
ببیعت[2] بنا بر عدم اعتداد بمذهب زیدیه و نفس مشفی است در کسر
که امامت باجماع و هو ابوبکر دویم اشتغال صحابه بعد از وفات
النبی صلی الله علیه وآله و بعد از قتل عثمان باختیار امام و عقد بیعت
من غیر نکیر نکان اجماعا فی کونه طریقا و لاعبرة بمخالفة الشیعة و یونسیه
نبت نخالف ایشان مذهب چه بالضرورة بیعت بعضی از امت سیما

[1] و اختیار ردو و بهت تا نامه عراق
انعقاد امامت منحصر است در نص و بیعت ۱۲

بیعت کند و کس را بچگونه مدخلیتی تواند بود در عقد امامت که ریاستی است
بر جمیع امت سیما بر سبیل خلافت و نیابت از پیغمبر و از نجا غایت مطلوب
شود حقیقت دینداری و ایمان انطایفه که بنای دین خود را بچنین امری
گذاشته اند بدون انکه دلالت کند بصحت وی عقل یا نقل و بر گرفتن
و لفظ عدم نکیر تمویل ننمایند و بآن خود را تسلی نکنند و فریب عوام
ندهند و بر تقدیری که اجماعی که دعوی آن میکنند در وقتی از اوقات
احتمال وقوع داشته باشد در صدر اول البته ادعای آن نتواند کرد
بنا بر ظهور عدم اتفاق مثل علی و عباس و جماعتی کثیر از اعاظم صحابه مانند سلمان
و ابو ذر و مقداد و عمار حتی طلحه و زبیر و خود نیز مسلم دارند عدم اتفاق مذکور
را در صدر امر و مدعی آنند که بعد از وقوع اتفاق حاصل شد پس چگونه
جایز باشد آن سنیان را که خلیفه اول را پیش از تحقق اتفاق اهل حل
و عقد شروع در امر خلافت و امامت و تصرف در امور دینی و دنیوی
کافه مسلمین و مجرد اظهار موافقت نیز بعد از تحقق شوکت مدعی خلافت و
فریب خوردن و گرویدن امت بوی چگونه دلالت بر موافقت برای
و اعتقاد تواند کرد و از انچه گفتیم ظاهر شد حقیقت آنچه اکابر علمای انطایفه

مانند فخر رازی و غلان و بهمان در کتب کلامیه خود ایراد کرده اند که اگر علی امامی
بخلافت ابو بکر نبودی و خلافت را حق خود دانستی هر آینه منازعت
کردی و طلب حق خود نمودی با کمال بأس و شجاعتی که وی را بود و
اتفاق جمیع بنی هاشم با او بلکه جایز نبودی وی را تقاعد از طلب خود و
منافی بودی تهاون و اهمال با عصبتی که شیعه مدعی آنند چنانکه
بعد ازین خواهد آمد انشاء الله بدانکه نزد قایلین بطریقه بیعت انعقاد
امامت منحصر در ان نیست بلکه منعقد شود باستخلاف امام پیغمبر
و استیلا نیز و اعتبار علم و عدالت و سایر شروط معتبره را در
امامت بیعت و استخلاف واجب دانند نه در امامت قهر و غلبه
کما صرح به شارح المقاصد و غیره و نزد شیعه امامیه امامت متحقق نشود
امامت محتاج بدلیل نیست و متفق علیه است میان امت کما صرح
به الامام الرازی فی الاربعین و اما انحصار ثبوت امامت در ان و عدم
تحقق بغیر آن مستند است بچند وجه اول وجوب عصمت و افضلیت
از جمیع امت و عالمیت بجمیع امور دینیه و لا سبیل لاحد معرفة تحقق ذلک
فی شخص من الاشخاص الا بالاخبار من الله تع و هو المراد من النص فلا یکون

(ذکر بعض من صلی الله و قبل الرسول اما ایکه
نفس نبی است مستقل بمرتبه تکلم ۳۴)

تعیین الامام بالاختیار و مخالفین چون امور مذکوره را شرط امامت ندانند
تردد ایشان امامت موقوف نباشد باخبار و نص چنانکه گذشت
دویم انکه اهل بیعت را اختیاری نیست در تعیین متولی قضا و اقتصار
و عدم ترتبی نیست بر تصرف و اجرای حکم بر اضعف ناس در اقل
امور بکیف یقدرون علی تولیه الریاسة الکبری و علی اقل الغیر علی
التصرف فی الدین و الدنیا کافة الوری و مخالفین گاه منع نفی کنند
مستند ایشا جوزه بعض فقهائنا من التحکیم فی القضاء و یجعل الشارع القاضی
قادرا علی التصرف فی الغیر و کل تسلیم آن کنند و گویند این بر آنست
که تولیه امور مذکوره بوجود امام موکول باشد پس بیعت را بر
امامی که امام نباشد امت را رسد که تعیین امام بجهت خود کنند
نبا بر انکه کسی نیست که تعیین امام موکول باو باشد کما هو الظاهر من شرع
المقاصد و اما ظاهر مواقف و صریح شرحش آنست که اگر امام نباشد
لابد است از قول باشقاء و قضا ببیعت و کلام امام رازی مؤید این
مقاصد است حیث قال فی الاربعین للاستبعاد فی ان یاذن الشارع
فی تولیه الامام و لا یاذن فی تولیه القضاء و پوشیده نیست بر صاحب

ادنی فطرتی ضعف جمیع ما قالوا اما حدیث یکیم یعنی حاکم ساختن کسی را بر خود
باختیار خود در احکام شرعیه بدون اذن ظاهر البطلان است بمراتب و اما
مخالفین که حسن و قبح را در احکام الله شرعی محض دانند و اما قضیه شاهد نیابت
انکه شاهد اقدار قاضی کند بر تصرف در غیر بلکه اقدار نیست مگر از
شارع و شهادت تا مان ایست بر تحقق حکم از قبل شارع و اما حلیت
وجود و عدم امام در جواز و عدم جواز اختیار و کذا عدم استبعاد در
اذن بر تعیین امام و عدم اذن بر تولیت قضا اگر بر عکس بسود خالی
از صورتی نبود و اما علی ما فرض فلا کلام انما الکلام انما تعیین آن ببیعت و اختیار
موجب زیادتی فتنه است لاختلاف الاراء و تباین الاهواء کما
وقع فی زمن علی علیه السلم و معاویه و مخالفین در حوالی گفته اند که اگر
زمان نصب امام زمانی باشد که مردم منقاد حق باشند و میل اهواء
باطله کم باشد هر آینه در نصب امام باختیار نزاعی نباشد و فتنه حادث
نشود چه جهات ترجیح معلوم است بشرع و نزاع معاویه در امامت علی
نبود بل فی از اهل بیت علیه بیعته قبل الاقتصاص من قتله عثمان
ام لا و اگر زمان ترفع و استعلا و حب جاه و میل باهوا باشد با وجود

سیوم اینکه نصب امام بجهة از اله فتنه
و نزاع نیست ۳۵

نص نیز مخالفت و فتنه واقع نتواند شد و پوشیده نیست ضعف این جواب
چه با وجود تفصیل بهوی و اراده مخالفت از اهل ایمان و ایقان نهایت
نادر باشد سیما در غرایم امور مثل امامت بخلاف انکه نص امامت
بر کسی واقع نباشد چه میل امامت و سعی در تحصیل آن محظور نخواهد
بود و صد و راین داعیه سانی ایمان و کمال ایقان نباشد به جهات
ترجیح بنا برین اجتهادی ظنی خواهد بود و منازعه و تغلب با علی
با وجود نص غیر اختیار کردند و مستبعد بود و اگر نص نبود اختیار نیز
سلمان و ابو ذر و مقداد میکردند و مستبعد نمینمود و رکاکت توجه
منازعه معاویه با علی علیه السلم چه حاجت بیان تواند داشت چهارم
ما اشرنا الیه سابقا من ان الامامة خلافة الله و رسوله فیتوقف علی
استخلافهما بالنص و هو انما یحصل بالنص لا باختیار الناس لان الثابت
باختیار الناس خلافة منهم لا من الله و رسوله صلی الله علیه و آله و مخالفین
در جواب گفته اند که اجماع دلالت کرد بر ان که هر که امت خلیفه
کند خلیفه خدا و رسولست و اتفاق امت کاشف شد که خدا و رسول
استخلاف او کرده اند و بیان دعوی آنست که پیشتر اشاره بدان

اتفاق مذکور را مستند ی نیست لا اقول انا لا نعلم ان له مستندا لکن یجب ان نعلم مستند بل اقول انا نعلم
درین اتفاق اذن پیغمبر است و امر او مرامت را تعیین خلیفه و معلوم
و متفق علیه عدم اذن و احتمال انکه شاید اذن واقع شده باشد لکن
نقل نکرده باشند لاستغنا عنه بالاجماع معلوم الانتفاء در غرایم
امور مثل امامت و خلافت و منع آن مکابره ایست که استحقاق جواب
ندارد و ملتفت الیه نتواند بود و از انچه گفتیم ظاهر شد بطلان کلام موقف
در جواب این دلیل که اختیار اهل بیعت مرا امام را امارهایست که خدا و
رسول آنرا علامت گردانیده اند بجهت تحقق حکم خود بخلافت و نیابت
امام مراد اشارت از اعلامات سایر الاحکام و بیان بطلانش آنست که سخن ما
در امارهٔ گردانیدن خدا و رسولست که چه معلوم تواند شد و قیاس این
بسایر احکام شوان کرد چه در سایر احکام مانند شهادت شاهدین نص
متحققست بخلاف ما نحن فیه اگر گویند اتفاق مذکور اجماعست
و اجماع مستند بدان دال بر حجیت آن و احادیثی است که دلالت کرد
بر عدم اجتماع امت بر خطا چنانکه سابقا مذکور شد جواب گوییم تقدیر تسلیم
بعد از تحقق اجماع خالی از صورتی نیست ما نحن پیش از تحقق اجماعیست

ودر وقت اختیار اهل بیت که چه مستند اختیار آن تو انکرد و دانستی که مذهب
ایشان انعقاد امامت بیعت بعضی و موقوف میت بتحقق اجماع و تعذر
توقف باجماع نیز سخن در وقت تحقق اجماعست و حال آنکه احادیث
مذکوره دلیل اجماعست نه مستند اجماع بچشم آنکه معلوم و مقطوع به
از سیرت عادت نبی صلی الله علیه وآله آنست که در ادنی غیبتی از مدینه
ترک استخلاف نکردی و همچنین بیان ادنی ما یحتاج الیه را من الفرایض
والسنن والآداب حتی فی امر قضاء الحاجة اهمال نمودی و نیز معلومست از
حال او صلی الله علیه وآله که برامت خود مهربانتر و شفقتر از پدر مهربان
بر اولادش و معلومست از عادت پدران که در حین وفات ترک
وصیت بحجبه اولاد خود کنند و تعیین من یقیم امورهم کنند پس مقطوع
باشد عادة عدم اهمال نبی امامت را و تعیین کردن و کسی را که
قایم باشد بامورامت و آیهٔ الیوم اکملت لکم دینکم ادل دلیلست بر این
که تعیین کرده چه ظاهرست که وجود امام از مقومات دین قویم و از اعظم
کلمات شرع مستقیم است و حق سبحانه خبر داده باکمال دین پس نتواند
بود که تعیین امام نکرده باشد و نخالفین جواب گفته اند که امور مذکوره مجرد

استبعادی نیست و امتناعی نتواند داشت و بر صاحب اونی فطرتی ظاهر
دلالیست آثار کمال ضعف ازین جواب چه بملاحظه عادات عام قطعی
عادی بامور مذکوره حاصل شود و عدم آن ممتنع باشد عادة چنانکه در
تقریر دلیل اشاره شد بآن **فصل سیم از باب بیستم از مقاله سیم** در ذکر
نص کردن پیغمبر صلی الله علیه وآله بر علی ابن ابی طالب بامامت و خلافت
بخصوص جلیه جمهور اشاعره و معتزله و خوارج بر انند که پیغمبر صلی الله علیه وآله
نص نکرد بر احدی بامامت و خلافت و بعضی از اهل سنت گفته
اند که نص کرد نص جلی و روایت دواة و کاغذ را چنین ساخته که
ایتونی دواة و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا تختلف فیه اثنان
ثم قال بابی الله والمسلمون الا ابا بکر و پوشیده نیست بر عارف
منتبع اخلاق این روایت و ضعف مستند حسن بصری و لهذا جمهور
اهل سنت اعتبار آن نکرده قطع بعدم نص نموده اند و تمسک
بیعت حسنه و حال آنکه نزد امامیه ثابت شده که تقدیم در صلوة
تدلیسی بود که در حالت شدة مرض اهل غرض کرده بودند و حضرت
رسول بعد از افاقه و اطلاع بران باکمال ضعف کیفیه بر دوش علی و عباس

مرضع ششم از مواضع اختلاف بعضی امام
وخلیفه اول بعد رسول الله صلی الله علیه وآله
جمهور اهل سنت بر انند که خلیفه اول بعد
از رسول الله صلی الله علیه وآله ابو بکر است
بنا بر اجماع و انعقاد بیعت و قبور اشعری
بر انند که علی ابن ابی طالب است بنا بر نص
پیغمبر بامامت علی بر هم بعضی جلیه و هم بعضی
خفیه و بیان هر دو مذهب در فصول
آتیه بیاید ان شاء الله تعالی

نموده بمسجد تشریف فرمود و امامت صلوة را بابو بکر گذاشت که باتمام
رسانند و بلکه اهل سنت را اعتنائی بشان این نص نیست و اعتقادی
بران اصلا ندارند اگرچه کاهی در مقام منع دکر آن میکنند و اینمعنی معلوم
از کتب ایشان و اکر نص مذکور نزد ایشان معتبر میداشت و از عهده
تشبث و سازکاری آن بر میتوانستند آمد هر آینه دست از دامان
برنمیداشتند و بیعت و اجماعی که حقیقتش معلوم شد نمی آوردند و
جمهور شیعه بر اند که نص کرد بر علی ابن ابی طالب علیه السلام بخصوص خلیفه
و جلیه اما نص خفی متفق علیه است میان جمیع طوائف شیعه و اما
نص جلی مختص اند بآن جمهور امامیه و مراد از نص جلی آنست که دلالت
بر معنی مراد بالضرورة کند و محتاج نباشد بنوعی از استدلال مثل قوله
علیه السلام علی امامکم و خلیفتی علیکم من بعدی و قوله علیه السلام سلموا علیه بامرة
المؤمنین و قوله علیه السلام انت الخلیفة بعدی و قوله ع لعلی آخذ ابیده هذا
خلیفتی فیکم من بعدی فاسمعوا له واطیعوا و قوله علیه السلام و قد جمع بنی عبد
المطلب ایکم یبایعنی و یوازرنی یکن اخی و وصیی و خلیفتی من بعدی
فبایعه علی علیه السلام چه دلالت این احادیث بر امامت و خلافت بعد از

پیغمبر صلی الله علیه و آله ضروری است مانند دلالت لفظ سماء و ارض و شجر
و حجر بر معنی مراد ازین الفاظ و دلیل بر وجود این بصنوص تواتر است
نزد امامیه خلفا عن سلف چه راویان و ناقلان این بصنوص از شیعه
امامیه در هر طبقه از طبقات و زمانی از ازمنه از کثرت عدد و تفرق
بلاد و عدم اجتماع با هم در مکانی از امکنه بحدیست که عقل تجویز نکند
اتفاق و تواطو ایشان را بر کذب و طریق تحصیل علم بتحقق این تواتر متتبع
کتب و تصانیف علمای امامیه است چه عدد رواة و علماء مصنفین امامیه
در هر زمانی از کثرت بحدیست که نکث نیست در بلوغ بمرتبه تواتر
و وجود علماء رواة و تصانیف بر متتبع مخفی نمیتواند بود چنانکه مثلا
وجود شعراء و اوین شعر ابر متتبعین اشعار پوشیده نتواند بود و تفرق
علماء رواة مذکورین در بلاد متباعده و طبقات و صحبت با هم و
عدم آن نیز معلومست چنانکه در طبقه شعراء مثلا و کمان اینکه این کتب
و تصانیف سکثره مجعول و مختلق باشد مانند آنست که جمیع دواوین
شعر المجعول و مختلق باشد فظهر بطلان ما قاله علماء اهل السنة من ان دعوی
النص الجلی مما وضعه هشام بن الحکم و نصره ابن الراوندی و ابو عیسی الوراق

بعض الفراء

کافی شرح المقاصد وغیره چه در زمان هشام بن الحکم از علمای امامیه ثقات
اثنا عشریه معروفین مشهورین مصنفین افزون از حد تواتر بودند بلا
شبهه همه از اصحاب محمد وحسین ومعدلین ابی عبد الله جعفر بن محمد
الصادق علیه السلم واز اکثر آنها کتب وتصانیف متواتر ومتداول
بلی مخالفین اگر نسبت اخلاق اینمذهب باین قول بجعفر الصادق علیه السلم
مینمودند گنجایش داشت چه همه آن علماء وثقات در زمان از
اصحاب آنحضرت بودند ورواة وثقات ومعتمدین وی و
باین نسبت معروف ومشهور حتی که اینمذهب بین الجمهور از جهت
مشهور بمذهب جعفر شده لیکن خوشا مذهبی وطریقه که بتقدیر اختلاف
مخلق آنحضرت باشد اما چون جلالت ومنزلت آنحضرت بین الجمهور
نیز بمرتبه ایست که توهم اختلاق وابتداع درباره او توان نمود
لهذا مخالفین صرف این نسبت از آنحضرت نموده بهشام بن الحکم
از جمله اصحاب آنحضرت متعلق ساخته اند ودر حقیقت بان منصرف
بآنحضرت لیکن صرفه دران غیبت وبالجمله بدین آنحضرت نسبت باین دین
وهمچنین آباء واولاد وی از ائمه اهل البیت الطاهرین در ظهور بمرتبه ایست

بعضی از فضلاء

که انکار واستبعاد از ان ملحق بانکار ضروریات اولیاست وکفه
بذلک لم یستند او بجان شارح مقاصد درین انکار مثل رضی الدین
وارضاک ومثل جلبت فداک واشال این که خطاب مقدس رضوی
علیه السلم در ظهر عهدنامه مامون بخط مبارک خود نوشته تمسک جسته و
اعتقاد بتری ائمه طاهرین از مذهب کرده سبحانک سبحانک بلی در
شبهه هست اهل سنت را در انکار وجود نصوص مذکوره وتواتر آن
که محتاج بدفعه ورفع استبعاد از ان نیکی انکه اگر نصوص مذکوره
موجود نمیبود وبر آنها متواتر نمیبود لتوفر الدواعی علی نقله واگر متواتر
نمیبود افاده علم بحیث ما میکرد لان ذلک هو مناط التواتر وحال
انکه افاده علم کرده وامام فخر رازی در اربعین سوگند بخدا واو ایمان یاد
کرده که خبر نصوص اثری که افاده ظن کند در دلهای ما نکرده فضلا عن القطع
وجواب ازین شبهه آنست که عدم افاده علم نظر شما بنا بر دو وجه
تواند بود اول انکه سابقا اشاره شد بان که علم حاصل متواتر تواند بود
که نظری باشد چنانکه تواند بود که ضروری باشد وپیدایش آنست که گاه
باشد عدد ناقلین بحدی وکیفیت نقل بنوعی باشد که احتمال تواطو وتواضع

بالبدیهه منتفی باشد ولهذا احتیاج بنظر و تامل نباشد مانند علم مابلدان مانه
وگاه باشد که زچنین باشد بلکه نفی احتمال تواطو موقوف بنظر و تامل در
احوال ناقلین باشد من حیث تباعد البلدان و تباین الاوطان و امثال
ذلک کما لایخفی پس تواند بود که شما نیز اگر ملاحظه احوال ناقلین این نصوص
از علما و مصنفین امامیه و مطالعه کتب مصنفات ایشان کنید شک نکنید
در صحت آن نصوص و جزم کنید بعدم احتمال مواضعه میان ناقلین آن
وجه دویم انکه پسر انشد که افاده علم در خبر متواتر بشرط زاید
علی الشرایط المعتبره بخلو ذهن سامعین از اعتقاد و جزم بنقیض مضمون
خبر چه اگر سامعین جازم بنقیض آن باشند البته افاده علم نتواند کرد چنانکه
در جمیع مسایل نظریه بدایه پس طریق استبصار و طلب حق در امثال
این مقامات آنست که طالب حق در امتساوی النسبه بین الطرفین فی الکلاف
گرداند بنوعی که اگر نقیض مذهب و معتقدی که سالها عمرهای دراز
خلفا عن سلف بر سر آن نهاده و تعصب ورزیده بر وی ظاهر شود بلا
تامل و توقف و عصبیت انقیاد حق تواند کرد و بعد ازان تامل و تفحص
در نصوص مذکوره و احوال ناقلین آن و تتبع کتب و مصنفات علمای

طالب حق

ایشان مذهب نماید تا حق بر وی ظاهر شود و علم حاصل گردد و اگر چنین کند و بان شرایط
عمل نماید سوگندی که فخر رازی یاد کرده اضعاف آن یاد منیمایم و ضامن
میشوم که البته علم حاصل شود و حق ظاهر گردد شبهه دویم انکه اگر نص بر علی
موجود و متواتر میبود هر آینه علی علیه السلم محاجه و منازعه مینمود و طلب
حق خود میکرد و جایز نبود او را که قاعد ازان کند سیما با عصبتی که
شیعه مدعی آنند نیز اگر خلافت حق میبود بمنصوص مذکوره تهاون
و عدم قبول خلافت بعد از قتل عثمان جایز نبود و حال انکه چون عرض
خلافت بر وی کردند تا چند روز قبول ننمود و مشقت دیگران را اختیار کرد
نیز اگر وجود نص محقق و متواتر میبود هر آینه علی علیه السلم با معاویه با محاجه
مینمود نه بیعت مهاجرین و انصار و بالجمله جمیع امور مذکوره دلیلست بر
عدم نص و آنچه شیعه معتذر باشند که طلب حق نمودن و منازعه و محاربه
با ابوبکر کردن مبنی بر خوف و تقیه بود صورتی ندارد زیرا که هنوز
اول نزاع بود و خلافت استقرار نیافته و شوکت بهم نرسیده و حال
انکه علی علیه السلم در کمال باس و شجاعت و پر دلی بود و بنی عبد المطلب همه
با او بودند و اکثر مهاجرین و انصار و اجله صحابه کبار مطیع و منقاد او

وکانت فاطمه علیها السلم مع علو منزلتها زوجة والحسن والحسین صلوات الله علیهما
مع کونهما سبطی رسول الله صلی الله علیه وآله کانا ولدیه والعباس مع
علو قدره کان معه حتی روی انه قال لعلی امدد یدک اما یعلک حتی نبایعک
الناس بایع عم رسول الله ابن عمه فلا تخالف فکف اشنان والزبیر مع
شجاعته کان معه حتی قیل انه سل السیف وقال لا ارضی بخلافة ابی بکر وقال
ابوسفیان ارضیتم یا بنی عبد مناف ان یلی علیکم تیمی وانه لاما بان
الوادی خیلا ورجلا وانصار خود فاطمه کرده میدانستند ابوبکر را
نبا برانکه بروایت الائمه من قریش دفع ایشان از توقع خلافت نمود
محروم مطلق گردانید و نیز ممتنع است عادة که کافه اصحاب عارف
بنصوص مکون باشند و همه اتفاق کنند در کتمان آن و یکی
از انها اظهار آن نکند و حال انکه عمر خود در اطاعت و خدمتکاری
و جانفشانی رسول گذرانیده باشند و صرف اموال خود در راه او کرده
و بذل نصرت و یاری حسب المقدور نموده همه یکبار ازین تخالفی بظهور
رسانند و کتمان نص وی نمایند لاجل شیخ ضعیف جبان علی را کم مال
له ولا ناصر که واگر نصی میبود در آینه انصار بآن متمسک شده و دفع ابوبکر

از خلافت مینمودند چنانکه او دفع ایشان نمود بروایت مذکوره و امام
فخر در کتاب اربعین گفته که امر شیعه در غایت عجیب است چه کاهی در وصف
ضعف شجاعت علی علیه السلم بحدی میرسند که از مقتضای عقول بیرون
باشد و کاهی در ضعف و عجز پیغمبر تنزل مینمایند که با شیخ ضعیف جبان
باعتقاد ایشان برنیاید و این نیز لا محاله از معقول خارج باشد و جواب
ازین شبهه آنست که این تقریر اگرچه خالی از علم پسندی نیست اما نزد
خواص و کبار آگاهان و مستبصران در حقایق امور و متدربان در تتبع
روایات و تواریخ و سیر و احوال صحابه غایت ضعیف و بیصورت است
بجهت انکه بر علی علیه السلم واجب نبود منازعه و مخاصمه با قوم و طلب حق
بمضرب حرب و فتنه و آشوب بلکه بر قوم واجب بود سر در قدم او
نهادن و کمر اطاعت و خدمتکاری بر میان بستن و بر آنحضرت زیاده
ازین نبود که اشاعه ازین امر نماید و خود را در معرض قبول این شغل
در آرد چه امامت و خلافتی که ما حق او میدانیم امری است الهی و
فرمانبت نبوی و ریاستی است ربانی و دنیاتی است سبحانی و وجوب
است متعلق بطرفین امام و رعیت و رئیس و مرئوس واجب بر امام و رئیس

در مبدا امر قبول اظهارشان حوذات اگر ظاهر نباشد و قبول و مباشرت
واجب بر رعیت در مرؤس طلب و معرفت امام در رئس و بعد از معرفت
و وجدان انقیاد و اطاعت و چون اظهار و تعریف امام در رئیس و
خلیفه از رسول صلعم بنصوص بفعل آمد بود واجب بر همه اصحاب
مبادرت بود بخدمت امام منصوص علیه و مهیا شدن بجهت قبول
امر و استمال فرمان وی نه واکنه اشتغل امام و مشغول شدن بتعیین
خلیفه و مخالفت کردن نص پیغمبر صلی الله علیه و آله و چون اصحاب امام
را بتجهیز پیغمبر کفن اشتغل و بیرامون وی اصلا نگشتند و بتعیین امام و
خلیفه از نزد خود و برایهای خود مشغول شدند تا بهنگام فراغت امام
منصوص علیه بتعیین امام و خلیفه کردن کر اطاعت و انقیاد وی بر میان
بستند بر امام منصوص علیه متروک الامر واجب بود کر محاربه بنازه
با کافه اصحاب بستن و چگونه واجب باشد که محاربه و مخاصمه موقوف بود
اعوان و انصارست و علی علیه السلم هرچند متصف بکمال شجاعت بود
شجاعت یکتن بتعدد بر یکدیگر و معاون نیز با قاطبه اصحاب و قبایل اعراب چه
تواند کرد و چگونه عجزی و ضعفی برای آنحضرت ثابت تواند شد اگر نکه

بطریق

بطریق خرق عادت تواند کرد بر انبیا و اوصیا نیست که بخرق عادت اتفاق خصم
خود کشند و نیز مصلحت در افنای اصحاب و تفریق کلمه بود و ابوسفیان را
چه پروا بود از نکه اسلام برطرف شود و شریعت برهم خورد بلکه
غرضش از ملامت بنی عبد مناف بود کر تهیج فتنه و آشوب و قتال
و هلاک مسلمانان تا کام دل خود بر سد و کفر و شرک باطن را ظاهر
و آثار را تواند کرد و نخواهد جمیع ضلالت و جاهلیه اولی عود تواند نمود
ساده لوحی سیاید که ابوسفیان و اولاد و اتباع او را مؤمن و مسلمان
حقیقی داند و از جمله اهل دین شمارد و با فعال و اقوال ایشان اعتماد نماید علی
علیه السلام باتفاق عقلای شید ارباب عقول و قدوه اهل هوش بود چگونه
سخن هرکس را شناسد و راه بمقصد و غرض هرکس برد و این که انحضرت
قبول بیعت عباس نفرمود و نپذیرفت بود که امر آنحضرت بوقوف
بیعت بود بلکه حق وی بنص و بتصریح ثابت و محقق بود و بیعت عباس
در اظهار و اثبات حق وی زیادتی بر نص رسول تواند نمود هرگاه
مخالفت نص رسول نمود ند عدم اعتداد بیعت عباس و مخالفت آن
صعوبتی نداشت و حال انکه بیعت ابوبکر در میان بود و با وجود آن

قبول بیعت عباس نمودن فرع باب خلاف وتفریق کلمه بود ویدانست
آنچه جماعتی از علمای رجال نه الطرایف روایت کرده اند که چون عباس بعلی
گفت که دست بده تا با تو بیعت کنم بخلافت علی اعتداد نمود بعلت
ناصر وخوف ارتداد اکثر مسلمین وطمع کفار در اسلام وان انه امر
بالصبر کما جرت علیه سنة جاعة من الانبیاء والاوصیا حتی یجد والانصار
یقوم بهم الحجة ویتر قبول بیعت عباس کردن ودر ثبوت حق تمکن
بیعت عباس حسن بتمکین مخالفان بود در اعتبار بیعت واختیار در
انعقاد امامت واین قضیه بنسبتی بقضیه قبول بیعت بعد از قتل عثمان
نداشت چه این حال مبدا امر بود ودر زمان عثمان امر بیعت بقرار وتمکن
خلافت خلیفتین بمجرد بیعت مستقر شده ونبایرین بود مضایقه وتهاون
علی علیه السلم در قبول خلافت بعد از عثمان چه بر انحضرت بود قبول
خلافت بمبیعت کردن واین خلافتی بود که خدا ورسول حق وی
گردانیده بودند تا واجب باشد بر وقبول کردن آن وجایز نباشد
تهاون دران ونیز همین بود سبب آن که حضرت در مجاوبه معاویه
ببیعت مشدند نبض چه نفس متروک شده بود واعتبار بیعت

متعین گشته واما حکایت انخداع انصار از ابوبکر ومعارضه کردن با او
وقبول خلافت او کردن وبیعت نمودن با او موقوفست بمطلع گشتن
بحقیقت حال وپیانش بوجه اجمال ومقدر مشترک روایات واخبار
وسیر ونواریخ آنست که حضرت رسول پیش از حدوث عارضه
مرض الموت اسامه بن زید را امیر لشکر کرده بود وصحابه را مامور ساخته
بمتابعت وی در سیر بجانب موته وفلسطین ودر مرض الموت زوجه
لجه بر دوش علی وعباس نموده نزد اصحاب یا انصار که بر در
خانه حجار که از دحام نموده بودند بیرون آمده وصیت بمضی فرمود
واسامه را امر نمود بخروج با مهاجر وانصار اسامه گفت دستوری
دهد که آنقدر اقامت کنیم که عارضه بصحت مبدل شود که دلهای ما بآنست
ندارد که ترا درین حال گذاشته از خدمت تو دوری نمائیم حضرت
تاکیدی بلیغ ومبالغه عظیم در خروج نمود ومکرر فرمود که جهز واجیش اسامه
لعن الله المتخلف عن جیش اسامه پس مرغ اکمال اسامه بیرون رفته یک فرسخی
مدینه لشکر ساخت ومنادی رسول الله ندا در داد که تخلف از جیش
اسامه نکند وهر که تخلف کند لعنت خدا ورسول بروی باد واز جمله جماعتی

که مامور بودند بمتابعت اسامه و خروج از مدینه ابوبکر و عمر و ابوعبیده جراح
بود و اسامه در کوچ کردن از معسکر تعجیل مینمود و اصحاب تعللی مینمودند
و مشغول بودند که حال رسول الله صلی الله علیه و آله چون شود تا مگر از رسول
استمداد یافته بعد از دو روز از خروج اسامه بمعسکر وفات یافت
لشکر خبردار شده مراجعت نمودند و در مدینه ازدحام و غلغله عجب
و حالتی غریب پیدا نمود ابوبکر بر ناقه سوار شده بر در مسجد آمد و بانگ
زد که ایها الناس اگر محمد مرد رب محمد زنده است و کلامی که سابقا
مذکور شد بر زبان راند و انصار این سخن شنیده روی بخانه سعد
بن عباده نهادند که بزرگ و سید قبیله خزرج بود از انصار و بیمار
بود و وزیر السقیفه بنی ساعده که محفل اجتماع و دیوان ایشان بود
آوردند عمر خبردار شده بابوبکر رسانید و با ابوعبیده هر سه روی بسقیفه
نهادند و ازدحامی عظیم در سقیفه رو داد و بعد از گفتگوی بسیار ابوبکر
با انصار گفت من شما را یا ابوعبیده یا عمر دعوت میکنم و هر دو را
سزاوار خلافت میدانم ایشان هر سه با ابوبکر گفتند حاشا که ما بر تو
تقدم کنیم و انت صاحب الغار و ثانی اثنین و انت احق بهذا الامر انصار گفتند

ما راضی باین نیستیم و باین قضیه همداستان نشویم بل منا امیر و منکم امیر ابوبکر
و ثنای انصار آغاز نمود بفضل و تقدم پیشازیان کرد و عمر بانگ بر
آورد که بهیهات بهیهات دو شمشیر در یکغلاف نگنجد و الجمله ابوبکر مر انصار را
بروایت الایمه من قریش و بوعد انکه وزارت از ایشان باشد تسکین
میداد و انصار با مارت سعد بن عباده علوی عظیم داشتند و بشیر بن سعد
انصاری که سید و بزرگ قبیله اوس از انصار بود بر سعد بن عباده
حسد برد که مبادا انصار سعد را امیر گردانند و در فساد این امر کوشید بالجمله
مذکور همداستان شدن با مارت قریش رضا داد ابوبکر اعاده کلام سابق
خود نموده با ابوبکر بیعت نمودند و بشیر بن سعد سید اوس گفت انا
ثالثکما و او نیز بیعت کرد و قبیله اوس دیدند که سید ایشان با ابوبکر بیعت
نمود همگی مبادرت کرده بیعت نمودند و از ازدحام عظیم شده سعد بن
عباده که مریض بود زیر دست و پا هلاک شود فرمان بر آورد
که قتلتمونی قال عمر اقتلوا سعدا قتله الله قیس پسر سعد برخاسته بلحیه عمر
آویخت و خشونت و دشنام آغاز نهاد و ابوبکر برفق و مدارا تسکین
نمود و سعد بن عباده را برداشته بخانه وی بردند و روز دیگر نزد

گفت هر گه ام از ابوطلحه و ابوبکر
که خواهید بیعت کنید و این هر دو نیز
تکرار کلام خود نموده ص

وی فرستادند که با ابوبکر بیعت کنند گفت لا والله حتی ارسلکم بکل سهم
کنانتی واخضب سکم سنان رمحی واضربکم بسیفی واقاتلکم بمن اتبعنی من
اهل بیتی وعشیرتی وایم الله لو اجتمع علی والناس معی بایعتکما ایها الثلاثة
الجاهلان پس بشیر بن سعد گفت او مردی بود بغایت لجوج است ویرا
رها کنید فلیس ترکه بضایر پس ترک سعد نمودند وسعد با ایشان بیعت
نکرد تا در زمان عمر بیعت کرده از دنیا رفت والجمله در آنروز
صحابه در مناز عه خلافت بودند وعلی علیه السلم با جمعی از بنی هاشم مشغول
بتجهیز رسول الله صلی الله علیه وآله وبعد از فراغت ازان مهم
در مسجد نشسته بنو هاشم نزد وی مجتمع شدند وبنو امیه بر عثمان وبنو زهره
بر عبد الرحمن بن عوف اجتماع کرده یکی در مسجد بودند که ابوبکر وعمر وابو عبیده
کار خلافت ساخته وپرداخته بمسجد حاضر شدند وگفتند چه نشسته اید
قوموا فبایعوا ابابکر فقد بایعته الانصار والناس عثمان وعبد الرحمن با
اتباع خود بیعت نمودند وعلی علیه السلم بمنزل تشریف فرمود وزبیر با
وی بود در حالی که بنی هاشم در خدمت پس عمر با جماعتی اسید بن حضیر وسلمة بن اسلم
وباجماعتی بتردد علی وبنی هاشم رفت وگفت بیعت کنید با ابوبکر

زبیر شمشیر کشید که بر عمر زند سلمة بن سلامه شمشیر از دستش کشید وعمر او کوفته
برزمین زد تا شکسته شد پس جماعت بنی هاشم نزد ابوبکر حاضر شدند وعمر
گفت بایعوا ابابکر فقد بایعه الناس واکرا باکسنید هر آینه شمشیر در شما
گذاریم پس بنو هاشم یکیک مبادرت ببیعت کردند تا کس نماند مگر علی
بن ابی طالب علیه السلم فقالوا له بایع ابابکر فقال علیه السلم انا احق منه
منه واشم اولی بالبیعة له چه شما بحجت قریشیت وقرابت رسول الله
امر بر انصار غالب شدید واز دست ایشان گرفتید وانا احتج علیکم بمثل
ما احتججتم علی الانصار انا اولی برسول الله حیا ومیتا وانا وصیه ووزیره
ومستودع سره وعلمه ومعلومست که حضرت ایشان در بیعت
که ترک منصوص کرده بودند وخلافت را بقرابت رسول صاحب شده
ودر مقام شدت وفظاظت واخذ بیعت بر سبیل عنف وغلظت
بودند اگر محاجه بمنصوص میکرد هر آینه چون بمتضمن تخطیه جمیع صحابه
بود از مهاجر وانصار در مخالفت رسول وترک منصوص لا محاله البته
در تغلیظ وتشدید ایشان می افزود وبالضرورة انکار آن وعناد
ولجاج ومکابره دران لازم میبود پس مناسب بود با ایشان محاجه

کردن باچه ایشان با انصار کرده بودند واین فی الحقیقه تعلیمی وتلقینی
بود مر انصار را که بخلافت ابوبکر بالطبع راضی نبودند لیکن چون
شقاوت کار خود کرده بود نفعی نکرد ومتغیظ شدند وعارف
فطن را از تامل درین منقول حقیقت حال نهایت ظاهر تواند شد
واما استبعاد درین که اصحاب رسول صلی الله علیه وآله چگونه زبان
نص ومخالفت امری کرده اقدام برچنین امری نمودند نهایت عجیب
از کسی که مطلع باحوال صحابه بود ودر سیر وتواریخ واخبار ورودات
خوضی نموده باشد وبس است در دفع این استبعاد آنچه از عمر مذکور
رسید در منع کتابت وصیت رسول در حالت مرض الموت
چنانچه شمه ازان مذکور شد وابن ابی الحدید که یکی از اعاظم علمای
اهل سنت است در شرح نهج البلاغه نقل کرده از یکی از علمای اهل سنت
که گفت پرسیدم از استاد خود فلان که از اعاظم علمای ایشانست
که آیا ممکن باشد وجایز تواند بود آنچه رافضه مدعی آنند از نص جلی
در رواباشد صدور نص وسماع صحابه مر آنرا واخفای آن بالکلیه
واقدام بمخالفت آن استاد ازین سوال نهایت آشفته شد انگاه

کفت بلی ممکنست وبعید نیست وقوع این قضیه چه اعیان صحابه مانند ابوبکر
وعمر واشال ایشان همیشه در جبوه رسول صلی الله علیه وآله باوی
معارضه میکردند واحکام ویرا تغییر میدادند وقریب بسی قضیه متجاوز
ازین منقول ذکر نموده از جمله انکه روزی حضرت رسول نعلین مبارک
خود را بلال یا ابوهریره علی تردد منی داد که در شهر مدینه در
کوچه وبازار ندا کند که من قال لا اله الا الله دخل الجنه
عمر در بازار بلال رسید خشونت آغاز نهاد ونعلین از دست او
کرفته نزد حضرت رسول آمد که میخواهی مسلمانان دست از اعمال
صالحه بردارند وغلطت بسیار نمود حضرت کوش سخن عمر کرد و
تغییر آن امر فرمود واز جمله آنها حکایت قلم وکاغذ طلبیدن در
حالت مرض الموت را نقل کرده وبالجمله کفته که چون ایشان احکام
واوامر رسول را در زمان حیات وی تغییر میدادند واز پیش میرفت
دعامه صحابه این حالت مشاهده مینمودند چرا نتوانند بود که بعد از وفات
وی نیز بنا بر مصلحتی که دانسته باشند تغییر وصیت وی کنند وبمقتضای
مصلحت وقت عمل نمایند واز جمله مصلحتها که کفته اند آن بود که خواطر اکثر

اصحاب از علی علیه السلام کران نبود و بالطبع تبع آن جناب نقاری داشتند بار
انکه کم بود از صحابه کسی که علی علیه السلام خونی وی نباشد و پدر و برادر و
اعمام و اخوال و قبیله و عشیره وی در دست آنحضرت مقتول نشده
باشند و نیز تصلب آنحضرت در دین و در اجرای اوامر و نواهی
الهی و عدم مداهنه وی در اقامت حدود الله و تنفیذ احکام الله
معلوم همه بود و هیچکس ایمن نبود که مداهنه و مساهله درین امور مطبوع
وی نباشد و جماعتی را که غرضی دیگر نبود لامحاله این غرض موجب
تهاون در اظهار حق و تغافل از آن میشد و نیز وصیت و نص
موجب آن نبود که امامت و خلافت مخصوص بر جماعتی محصور
و عددی معدود باشد و اینمعنی موافق طبع مردم نبود چه نمیخواستند
امامت و خلافت متداول باشد بین الناس مانند سلطنت تا
هر کسی و هر سلسله تواند مستقل شد و غلبه جاه و ریاست در
طبایع جمیع طوایف ناس سیما قبایل عرب معلوم است و عمده در
تجویز جمیع امور مذکوره تجویز مخالفت رسول باجتهاد و اعتقاد
اجتهاد در پیغمبر چنانکه مذهب اهل سنت است و بنابرین چه استبعادی

باید

باشد در مخالفت نص چه مخالفت نص نیز یکی از مخالفتهاست که از هر یک
واقع میشد و هر گاه از عمر مخالفت ناس باشد بعد از ابی بکر باعتقاد
اینکه مخالفت منع کتابت و سایر مخالفتها در حیات رسول واقع
تواند شد چگونه استبعادی باشد پس از سایر ناس که دون مرتبه او
باشند بمراتب کثیره اتفاق خبری چند که شنیده باشند و عدم
اظهار آن بعد از وفات رسول بامیل و رغبت افاضل ناس اتفاقی
آن و احتمال این که مبنی بر اجتهادی و کان مصلحتی باشد چه استبعاد
تواند داشت و حال انکه اهل سنت در کتب احادیث خود نقل
کرده اند روایاتی که دالست بر ارتداد صحابه بعد از پیغمبر و مدت
پیغمبر مر ایشانرا بر آنچه احداث خواهند کرد بعد از وفات وی و
گواهی دادن پیغمبر بر ضلال ایشان از جمله در کتاب طرائف نقل
کرده از کتاب جمع بین الصحیحین فی الحدیث الثامن العشرین من المتفق
علیه از سهل بن سعد که گفت شنیدم از رسول صلی الله علیه و آله که
میگفت من پیش از شما وارد خواهم شد بر حوض و آن حوضی است
که هر که بر و وارد شود از آن یاشامد و هر که از آن یاشامد هرگز تشنه

نشود و بعد از من وارد خواهند شد بر من اقوامی که من نشناسم ایشان را و
ایشان مرا نشناسند ثم یحال بینی و بینهم یعنی پس ایشان را منع کنند
از من پس من گویم از منند فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک
یعنی تو نمیدانی که ایشان بعد از تو چها کرده اند فاقول سحقا سحقا
لمن بدل بعدی و غیر یعنی دوری باد از من کسی را که تبدیل و تغیر کند
من کرده بعد از من و ایضا فی الجمع بین الصحیحین من حدیث السبعین من
المتفق علیه من مسند عبد الله بن عباس قال ان النبی صلی الله علیه
قال الا و انه سیجاء برجال من امتی فیوخذ بهم ذات الشمال فاقول
یا رب اصیحابی فیقال انک لا تدری ما احدثوا بعدک فاقول کما قال
العبد الصالح و کنت علیهم شهیدا ما دمت فیهم الی قوله العزیز الحکیم
قال فیقال لا ان هولاء لم یزالوا مرتدین علی اعقابهم منذ فارقتهم یعنی
روز باشد که آورده شود نزد من مردمانی از امت من پس ایشان را گیرند
و بجانب اصحاب شمال برند پس من گویم بار الها ایشان اصحاب منند
پس ندا کرده شوم که تو نمیدانی که ایشان چه کرده اند بعد از تو پس من گویم
همچنانکه عبد صالح عیسی علیه السلام گفت یعنی آیه را که در قرآن حکایت از عیسی

کرده شده و خواهم مضمون آن آیه با آیات قبل آنست که چون در روز
قیامت خدای تعالی عیسی را گوید که آیا تو گفته بودی مردم خود را که ترا
و مادر ترا آله اخذ کنند و بخدایی پرستش نمایند عیسی گوید بار خدایا من
چون گفته باشم چیزی که حق من نیست گفتن آن و من نگفته ام با
ایشان مگر آنچه تو فرموده بودی و آن عبادت پروردگار من
و اثبات نسبت و من شاهد بودم بر ایشان مادامی که در میان ایشان
و چون تو فی کردی تو رقیب و ناظر بر ایشان بودی و تو بر همه چیز
شاهدی اگر عذاب کنی ایشان را هر آینه بندگان تواند کسی را سخنی
شوانند بود و اگر عفو کنی از ایشان پس تو غالبی و دانا بمصالح پس
حضرت میفرماید که من چون آیه مذکوره را خواهم قایل گوید که ایشان
بعد از تو همیشه برگشتند بعقب خود از آن زمان که تو از ایشان
مفارقت کردی و ایضا فی الکتاب المذکور من الحدیث الحادی و الثلثین
بعد المائة من المتفق علیه من مسند انس بن مالک قال ان النبی صلی الله
علیه و آله قال لیردن علی الحوض رجال ممن صاحبنی حتی اذا رایتهم و رفعوا
الی اختلجوا من دونی فلاقولن ای رب اصیحابی فیقالن لی

بودم

انک لا تدری ما احدثوا بعدک یعنی وارد خواهند شد بر من در کنار
حوض مردمانی که صحبت من دریافته باشند تا انکه چون بینم
ایشان را و خواهند که بالا بیایند نزد من در ربوده شوند از نزد
من پس من در بیاشم خواهم گفت بار خدایا ایشان اصحاب
منند ایشان اصحاب منند پس در جواب گفته شوم که تو نمیدانی که ایشان
چه کرده اند بعد از تو و نیز احادیث بسیار در کتاب مذکور از انجناب
و از عایشه و از اسماء بنت ابی بکر و از سعید بن مسیب و از عبد الله
بن مسعود و از حذیفه بن الیمان و غیرهم از هر یک بطرقی کثیره نقل
کرده که مضمون همه نزدیک است بانچه مذکور شد و حاجت بتطویل
نیست و ظاهر است بر عارف فطن که ارتداد منسوب بصحابه بعد از
پیغمبر و تبدیل و تغییر و احداث ما احدثوا شوائب بود بمر آنچه باعلی و
فاطمه صلوات الله علیهما و با سایر اهل البیت صلوات الله علیهم بی
واسطه یا بواسطه کردند از غصب حقوق ایشان و دفع ایشان از
مراتب و مقاماتی که حق سبحانه و تعالی برای ایشان تعیین کرده بود و
پیغمبر صلی الله علیه و آله خبر آن داده و بالجمله پس هرگاه رسول خبر از

ارتداد ایشان داده باشد و صحت رسیده و در کتب خود و صحاح
احادیث خود نقل کنند و استبعاد ننمایند از پنهان داشتن خبری
چند که شنیده باشند و بنا بر اجتهاد و مصلحتی که شما تجویز میکنید اظهار
آن نکرده یا انکار هم کرده چه استبعاد باید کرد و اما این که همه اصحاب
گمان کردند و بهیچ یک اظهار آن نکرد خلاف واقعست بلکه هر
از صحابه که اعتنائی بدین نداشت و غرضی در خاطرش نبود اظهار کرد
و غائبی مترتب نشد چه در همان روز که بیعت ابی بکر منعقد شد و تکلیف بیعت
بعلی علیه السلام کردند و علی استماع نموده و با ایشان محاجه کرد بآنچه ثمه
از ان مذکور شد و گفت زیاده بر آنچه مذکور شد که یا معشر المهاجرین و الانصار
الله الله لا تنسوا عهد نبیکم الیکم فی امری و لا تخرجوا سلطان محمد من دار و قعر
بیته الی دورکم و قعر بیوتکم و تدفعوا اهله عن حقه و مقامه فی الناس فو الله مقامی
المعلوم ان الله نصبنی و حکم و بینه اعلم و انتم تعلمون انا اهل البیت احق بهذا
الامر منکم ما کان القاری لکتاب الله الفقیه فی دین الله المضطلع بامر الرعیه
و الله انه فینا لا فیکم فلا تتبعوا الهوی فتزدادوا من الحق بعدا و توقدوا نار
بکم بشرن حد بشکم یعنی حذر کنید از خدای تعالی و فراموش نکنید عهد

پیغمبر خود را در باره من و سلطنت محمد صلی الله علیه و آله را پیروان ببرد از
سرای وی و پیخ خانه وی بسوی سرای خود و پیخ خانهای خود و
دفع کنند اهل و سزاوار حق را از حق و مقامی که او راست در
میان مردم بدرستی که خدای تع حکم کرده و نبی او اعلام نموده و شما
همه میدانید که ما اهل البیت احق و اولا تیم باین امر از شما مادام که
قاری کتاب الله و فقیه فی دین الله و مضطلع یعنی قوی و دانا باحکام
رعیت در میان ما اهل البیت باشد و همه میدانید که چنین کسی نیست
مگر در میان شما پس بپروی هوای خود نکنید که هر آینه دور خواهید شد
از حق می افزاید و فاسد نکنید علمهای قدیم را بدیعهای جدید خود
و چون حضرت این کلام مذکور را ادا فرمود بشیر بن سعد انصاری و
سایر انصار همه گفتند یا ابا الحسن اگر این سخن که فرمودی پیش از
بیعت ابوبکر از تو میشنیدیم و میدانستیم که ترا رغبت بخلافت هست
هر آینه با تو بیعت میکردیم و دو کس در باره تو مخالفت نمیورزید حضرت
فرمود که من حضرت رسول را بخاک سپرده و دفن نموده می آمدم
و با شما منازعه در خلافت میکردم و الله که من نمیرسیدم که کسی یا اهل

مختص بکتابخانه مسجد اعظم قم

بیت منازعه کند در خلافت و گمان نداشتم که حضرت رسول روز
غدیر حجت برای کسی گذاشته باشد و قابلی را عذری نماند
بود پس بگواهی طلبیدن مردم را در قضیه غدیر زید بن ارقم
روایت کرد که دوازده کس از اعیان صحابه که از حاضران بدر
بودند گواهی دادند و من نیز گواهی داشتم و ندادم و گمان
نمودم از انست که حق تع بصر من از من گرفته و ناپینا شدم
و در آن روز آواز ما بلند گردید و گفتگو بسیار شد عمر ترسید که
مردم گوش بسخن علی علیه السلم کنند و اراده وی منفسخ شود پس گفت
یا ابا الحسن خدای تع مقلب القلوبست دل ترا بسوی ما خواهد گردانید
و گمان ندارم که تو مخالفت جماعت روا داشته باشی و مردم منصرف
شدند و ابان بن تغلب روایت کرده گفت پرسیدم از
ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق علیه السلم که آیا هیچکس از اصحاب
رسول الله صلی الله علیه و آله بر فعل ابوبکر و نشستن او بجای رسول الله
انکار نکرد و سخنی نگفت آنحضرت فرمود نعم دوازده کس از مهاجرین
و انصار شش کس از مهاجرین خالد بن سعید بن عاص که از بنی امیه بود

وسلمان فارسی وابوذر غفاری ومقداد وعمار وبریده اسلمی وخزیمه
انصار ابو الهیثم بن التیهان وسهل وعثمان ابناحنیف وخزیمه
بن ثابت ذوالشهادتین وابی بن کعب وابوایوب انصاری چون
ابوبکر برمنبر رفت باهم شور نمودند که بروند وابوبکر را از منبر رسول الله
آرند بعد از گفتگو قرار دادند نخدمت حضرت امیر رفته برحسب آنحضرت
اقدام برین امر نمایند پس نخدمت آنحضرت رفته گفتند یا امیر المومنین ترک
خلافت احق به واولی منه لنا سمعنا رسول الله صلی الله علیه وآله
یقول علی مع الحق والحق مع علی یمیل مع الحق کیف مال ومارار
داریم که برویم وابوبکر را از منبر رسول فرود آریم آمده ایم تا با تو شور
نموده رضت حاصل کنیم حضرت فرمود والله که اگر شما این کار
کنید وبقین است که از عهده این کار برون نتوانید آمد پس
چنان است که بشمشیر های کشید بحرب من آمده باشید اگر شما این
کار کنید اشیان هر آینه بر سر من خواهند آمد که بحث کن وکرزنا
میکشیم وآنوقت بر من لازم خواهد شد که اشیا را بجوب از خود
دفع کنم وپیغمبر من گفته که امت من بعد از من با تو غدر خواهند کرد وعهد را

در پاره تو خلاف خواهند نمود وتو با من بمنزله هارون از موسی زرات
بعد از من بمنزله امت موسی اند بعد از موسی که بعضی تابع هرون
شدند وبعضی تابع سامری من گفتم یا رسول الله چه میفرمایی
که من در آنروز چکنم وچه علمنا یم فرمود اگر اعوان پیدا کنی جهاد کن
با ایشان والا دست از نشان باز دار وحتی وکمک خیی تلمی بحد
مظلوما پس فرمود لیکن بروید وابوبکر را خبر دار کرده بیاد شور
ما در یدنا حجب برو نما منتر شود پس ایشان بمسجد آمده هریک
علیحده بسخن در آمده با ابوبکر گفتگوی بسیار نمودند ثلث که جماعت
مکون در وقت وفات رسول غایب بودند چون حاضر شدند
ابوبکر خلیفه شده بود وآنجماعت از اعیان صحابه واعلام مسجد
نبی صلی الله علیه وآله بودند وبمجلد بمسجد حاضر شده اول خالد بن سعید
برخاست وگفت اتق الله یا ابابکر تو میدانی که پیغمبر یوم نبی قرظه
در حالتی که خدا بحث وبرا فتح داده وعلی علیه السلام جماعتی از صنادید
رجال وذوی شوکتان اشیا را کشته بود گفت یا معاشر المهاجرین
والانصار انی موصیکم بوصیته فاحفظوها ومودعکم امرا فاحفظوه الا ان

علی ابن ابی طالب امیر کم بعدی و خلیفتی فیکم بذلک اوصانی ربی الا و انکم
ان تحفظوا فیه وصیتی و توارزوه و تعضروه اخلقهم باحکامکم و انصروا
علیکم امرد یکم و لا تشهروا رکم الا ان اهل بیتی هم الوارثون لامری
والعاملون بامرانی من بعدی اللهم من اطاعهم من امتی و حفظ فیهم
وصیتی فاحشرهم فی زمرتی و اجعل لهم نصیبا من مرافقتی یدرکون
نور آلاخره اللهم و من اساء خلافتی فی اهل بیتی فاحرمه الجنة التی عرضها
کعرض السماء و الارض چون خالد این سخن بگفت عمر برجاست و
گفت اسکت یا خالد فلست من اهل الشوری ولا من یقتدی برایه
خالد گفت اسکت انت یا ابن الخطاب که تو بزبان غیر خود سخن میگویی
و بارکان غیر خود اعتماد داری و الله که قریش میدانند که تو لئیم زبان
قوی حساد و ناما منصف و اخصهم قدرا و اخلهم ذکرا و اقلهم غنی عن الله و
رسوله و انک لجبان بخیل بالمال لئیم فی العنصر نه تراد در قریش فخری
است و نه در حروب نامی و ذکری انک خذلت عن الامر منبره الشیطان انی
قال للانسان اکفر فلما کفر قال انی بری منک انی اخاف الله
رب العالمین فکان عاقبتهما انهما فی النار خالدین فیها و ذلک جزاء الظالمین

پس عمر آرزده شد و خالد نشست آنگاه سلمان برجاست و بزبان فارسی
گفت کردید و نکردید پس بعربی گفت یا ابابکر انی من استند امرک اذا
نزل بک ما لا یعرفه و الی من تفزع اذا شکلت علما تعلمه و ما عذرک فی
تقدم من هو اعلم منک و اقرب الی رسول الله و اعلم بتاویل کتاب
الله و سنته نبیه و من قدمه النبی صلی الله علیه و آله فی حیوته و اوصی کم به
عند وفاته پس شما من بعد پیغمبر پس پشت افکندید و وصیت او را فراموش
کردید و خلف وعده و نقض عهد او نمودید و عقد و بسته او را گشودید
چه او شما را بتحت حکم و فرمان و بزیر رایت اسامه بن زید بسته بود
حذرا من مثل ما آتیموه و تسببها للامة علی عظیم ما اجترتموه من مخالفة
امره فعن قلیل یصیبکم الامر و قد انفلک الوزر و نفلت الی قعر ک
و حملت معک ما اکتسبت یداک پس اگر زود بحق برگردی و تلافی کرده خود
و توبه کنی از گناه عظیم خود هر آینه نجات تو نزدیکتر خواهد بود در غیر آنی
که تنها در حفره شک و تاریک خواهید ماند و اعوان و یاری نخواهند کرد
تو را و اکنون گذشته بگذشت فقد سمعت کاسمع و رایت کما رایناه
ترا منع کرد دیده و شنیده تو از این امری که متشبث آن شدی که

هیچ عذری ترا در تقلد آن نخواهد بود و دین و یقین را نیز از خلافت
تو تضییع نتواند بود فقد اعذر من انذر و لا تکن کمن ابی و استکبر پس
ابو ذر برخاست و سخنانی نزدیک باین گفت و همچنین یک یک
برسخن آمدند و تبلیغ حجت میکردند و مضمون همه نزدیک بهم
است اگر در نقل همه آنها حوصلهٔ رود بطول میکشد و در آخر همه
ابو ایوب انصاری برخاست و پس از حمد و ثنا و صلوات بر رسول
و آل وی گفت یا معشر المهاجرین و الانصار انا سمعنا قول الله عز و جل ان
الذین یاکلون اموال الیتامی ظلما انما یاکلون فی بطونهم نارا و سیصلون
سعیرا و قال انا اعتدنا للظالمین نارا احاط بهم سرادقها آیا میخواهید
ایتامی نزدیکتر از ایتام رسول الله که دی روز رحلت ایشان وفات کرد
و امروز شما غصب حق ایشان نمودید این بگفت و گریه برای او
روز آورد و دیگر نتوانست سخن گفت و ابو بکر شرمنده و ملزم برخاست
بود که عمر گفت ما لکم اذا کنت لا تقوم بحجتک فلم اقمت نفسک لهذا المقام
یعنی ای پسر هرگاه تو قادر بر اقامت حجت نیستی چرا قبول خلافت
کردی پس دست او را گرفته فرود آورد و با هم بمنزل او رفتند

و بالجمله انکار جماعت مذکور خلافت ابی بکر را و محاجه کردن با او نزد فاطمه
محقه ثابت نوعی که قابل تشکیک نیست چون سایر متواترات و لکن البته
مهدی من شاء الله اطلاع خواهیم یافت

فصل چهارم از باب سیم معاتیم

در ذکر بعضی از نصوص جلیه که در کتب اهل سنت بطرق شتی از ایشان منقول
شده و تعداد بندی از کتب و مصنفات ایشان که مشتمل بر نصوص
صریحه در خلافت علی علیه السلام و غرض از ذکر این نصوص با وجود دعای
از ان سبب تواتر نص جلی نزد فرقهٔ محقه است که معلوم میشود بر جماعت
نصاب که انکار اهل سنت مریض جلی عناد است و ظاهر گردد که آنچه
علمای اهل سنت مانند فخر رازی و شارح مقاصد و غیر آن گفته اند
که خبری از نصوص نزد ما نیست کذب محض است و نیز ظاهر شود که آنچه
فخر رازی سوگند بآن یاد کرده که نصوصی که شیعه مدعی آنند اثری در
دل ما نکرده مبنی بر قساوت و عناد است از انجمله احمد حنبل که یکی از ائمه
اربعه اهل سنت است در مسند خود نقل کرده از زاذان که سلمان
گفت شنیدم از رسول الله صلی الله علیه و آله میگفت کنت انا
و علی نورا بین یدی الله تع قبل ان یخلق آدم بار بعة عشر الف عام فلما خلق

ابتدا آدم قسم دلک النور فی هذین فخرج انا و جزء علی و در کتاب فردوس ابن شیرویه
دیلمی و کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی همین حدیث باز یادی مذکور
است که مقصود از ذکر آنست وحی از قالا فلما خلق الله آدم رکب ذلک
النور فی صلبه فلم یزل فی نبی واحد حتی افترقا فی صلب عبد المطلب نبوة
و فی علی الخلافة مضمون مجموع آنست که من و علی نوری بودیم
نزد خدای تعالی پیش از انکه آدم آفریده شود بچهار ده هزار سال و بعد از انکه
آدم آفریده آن نور را در صلب آدم نهاد و همیشه در صلب پاکان
از انبیا بود و در صلب عبد المطلب جدا شدیم من و علی پس در من
نبوت و در علی است خلافت و از انجمله ثعلبی در تفسیر خود آورده که
چون آیه وانذر عشیرتک الاقربین نازل شد پیغمبر صلی الله علیه و آله بنی
المطلب را که در آنزمان چهل نفر بودند جمع نموده ضیافت کرد و بعد
دیگر نیز طلبیده ضیافت نمود و انگاه دعوتشان باسلام کرده گفت
من مبعوث شده ام از جانب خدای تعالی بسوی شما و آورده ام بجهت شما
چیزی که هیچکس نیاورده و آن دنیا و آخرت است که اگر اطاعت
من کنید دنیای شما بکام و آخرت شما بانجام خواهد شد فاسلموا و اطیعونی

تشهدوا و انگاه گفت کیست در میان شما که قبول کند برادر و وزیر من
شود و ولی و وارث من و وصی و خلیفه من بعد از من باشد
پس قوم ساکت شدند و علی گفت انا تا سه نوبت پیغمبر صلی الله علیه و آله
اعاده این کلام نمود و در هر نوبت قوم ساکت می شدند و علی
میگفت انا پس پیغمبر علی گفت انت یعنی تو ای علی برادر و وزیر و ولی
وارث و وصی و خلیفه من پس قوم برخاستند و با ابو طالب میگفتند
که ببرد و اطاعت پسر خود کن که او را بر تو امیر گردانیده و نیز احمد حنبل
در مسند خود و ابو نعیم را مد و طرق نقل کرده و فقیه مغازلی نیز در کتاب
خود آورده و از انجمله در مسند احمد حنبل آمده که سلمان گفت
یا رسول الله من وصی تو کیست حضرت فرمود یا سلمان من کان وصی
اخی موسی سلمان گفت یوشع بن نون پس حضرت گفت فان
وصیی و وارثی و من یقضی دینی و ینجز موعدی علی بن ابی طالب
و از انجمله در کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی آمده و در تفسیر آیه
و النجم اذا هوی از ابن عباس که گفت با جماعتی از جوانان بنی هاشم
نزد پیغمبر نشسته بودیم که کوکبی انقضاض نمود حضرت فرمود که این

کوکب در منزل هر کس افتاده باشد همو اوصی من بعدی پس جوانان برجاستند
و نظر کردند دیدند که در منزل علی بن ابی طالب بود پس گفتند
یا رسول الله تو در محبت علی گمراه شدی فانزل الله تع والنجم اذا
هوی ما ضل صاحبکم و ما غوی الی قوله و هو بالافق الاعلی و از احمد بن
ابن معازلی در کتاب مناقب آورده از ابوذر غفاری رضی الله عنه
که گفت قال رسول الله صلی الله علیه و آله من نا صب علیا الخلافة بعدی
فهو کافر و قد حارب الله و رسوله و من شک فی علی فهو کافر و
از انجمله ابوبکر احمد بن موسی بن مردویه که از مخالفین اهل البیت است
در کتاب مناقب آورده باسناده الی عبدالله بن العباس عن ابیذر
قال خلفت علیا رسول الله صلی الله علیه و آله فقلت من احب اصحابک الیک
محبوبترین اصحاب نزد تو کیست که اکرامی حادث شود و واقعه رو
دهد ما با او باشیم و مخالفت او نکنیم قال هذا علی الله کم سلما و اولا
و از انجمله ابن مردویه در کتاب مذکوره آورده از ام سلمه رضی الله عنها
کانت الطف نسائه و اشدهن له حبا گفت مولائی داشتم که لا مثل او
و تربیت من کرده و حق بسیار بر من داشت و او دشمن علی علیه السلام

و کان لا یصلی صلوة الا ثب علیا و شتمه من بار و گفتم ای پدر چه چیز ترا بر
ثب علی و عداوت او میدارد گفت لانه قتل عثمان و شرک فی دمه
من با گفتم پدر بسی که اگر نه آن میبود که تو مولا و مربی منی و نزد
من بمنزله پدری هر آینه ترا از سری و رازی که پیغمبر صلی الله علیه و آله
بمن سپرده خبردار نمیکردم و لکن اجلس حتی احدثک عن علی و ما ادراک
یعنی بنشین تا با تو حدیثی از آنچه دیده ام در باره علی نقل کنم نزدی
که نوبت من بود رسول صلی الله علیه و آله بحجره من آمد با علی علیه السلام دست
بدست بهم در گذشتند در گذشتن یکدیگر مشک کرده و دست
دیگر بر دوش وی گذاشته و بمن گفت یا ام سلمه لحظه از حجره بیرون
رو و خانه را اهبت ما خلوت کن پس من بیرون رفتم و ایشان
داخل شدند و پیش هم نشسته با هم راز گفتن آغاز نمودند و من
آواز ایشان نمی شنیدم و سخن نمیفهمیدم و ایشان با یکدیگر راز
میگفتند تا نزدیک شد که نهار بنیمه رسد پس من بر در حجره رفته گفتم
السلام علیکم حضرت گفت داخل مشو و بمکانی که بودی باز گرد و من باز
گشته آنقدر هم صبر کردم که عمود ظهر قایم شد و ایشان همانطور میگریند

بار دیگر در حجره آمد گفتم السلام علیکم رسول صلی الله علیه وآله همان کلام
سابق اعاده نموده برگشتم ولحظه دیگر مکث نمود باجود گفتم ذات
الشمس والآن نخرج لا الصلوة فیذهب یومی وآنروز تا پسین
چندان بمن درازنمود که هرگز روزی ازان درازتر ندیدیم
پس پیش رفتم وگفتم السلام علیکم حضرت فرمود نعم داخل شوومن
داخل شدم وعلی دست خود بر زانوی حضرت نهاده بود ودوم من
نزدیک گوش مبارک او داشت وحضرت نیز دهن مبارک
نزدیک گوش علی داشت وباهم راز میگفتند پس چون
من داخل شدم علی روی خود بطرف دیگر کرده برخاست
وبیرون رفت آنگاه حضرت مرا بر دامن مبارک خود نشانده
باین لطف ومهربانی سبایا آغاز نمود وگفت یا ام سلمه لاتلومنی
فان جبرئیل اتانی من الله بما هو کائن بعدی وامرنی ان اوصی
علیا من بعدی وکنت بین جبرئیل وبین علی جبرئیل عن یمینی وعلی
عن شمالی وفرمود مرا جبرئیل که بگویم بعلی آنچه واقع خواهد شد بعد از
من تا روز قیامت پس بعهده دار مرا وملامت من مکن که حق را

برگزیده است از میان تمامی پیغمبری وبرای هر پیغمبری وصیی ومن پیغمبر
این امتم وعلی وصی منست نسبت بعترتی واهل بیتی وامتی من بعدی
پس من متولای خود گفتم که اینست آنچه خود مشاهده کردم از
علی دیگر تو دانی ای پدر من خواهی دشنامش ده وخواهی واگذارش
پس از گرده خود پشیمان شدن شبها وروزها مناجات
میکرد ومیگفت اللهم اغفرلی ما جهلت من امر علی بدبستی که من
بعد ازین دوستم دوست علی ودشمنم دشمن علی واز انجمله احمد
حنبل در مسند خود آورده عن عبد الله بن بریده عن ابیه که
رسول صلی الله علیه وآله دو لشکر فرستاد یکی بسرداری علی ودیگری
بسرکرده که خالد بن الولید وفرمود که اگر هر دو لشکر باهم ملاقات
کنند امیر هر جنبه علی باشد والا هر کدام بر جنبه خود امیر باشند و
هر دو لشکر باهم ملاقات کرده وتفرق شده رفتیم بر سر بنی زید قبیله
ازیمن وبعد از مقاتله ظفر یافتیم ودر ایامی سبی نمودیم واز جمله
سبایا علی علیه السلم زنی از برای خود برگزید وخالد بریده
مکتوب بنزد رسول صلی الله علیه وآله نوشته بمن داد وچون مکتوب

آوردم و بر آنحضرت خوانده شد دیدم که غضب بر روی مبارک حضرت
ظاهر گشت من ترسیده گفتم یا رسول الله مرا مکان العاید بک تو
مرا مجردی فرستادی و باطاعت اوامر کردی و من تبلیغ رسالت
او پیش کردم فقال رسول الله صلی الله علیه وآله لا تقع فی علی
فانه منی وانا منه وهو ولیکم بعدی وابن مردویه در کتاب مناقب
این را بچند طریق آورده و در بعضی طریق زیادتی دارد که بریده گفت
یا رسول الله استغفر لی فقال النبی علیه السلم حتی یاتی علی بن ابی طالب
آمده بریده درخواست که بجهت وی استغفار نماید پیغمبر بعلی گفت
ان یستغفر له استغفر له پس هر دو بجهت وی استغفار نمودند
وزیادتی دیگر نیز در حدیث مذکور روایت شده وهی ان بریدة
امتنع من مبایعة ابی بکر بعد وفاة النبی صلی الله علیه وآله وتبع علیا لاجل ما
کان سمعه من نبی الله صلی الله علیه وآله بالولایة بعده وازانجمله ان
سعد زلی شافعی در کتاب مناقب آورده از عبد الله بن مسعود که
گفت قال رسول الله صلی الله علیه وآله انا دعوة ابراهیم پس گفتم
یا رسول الله تو چگونه دعوت ابراهیمی گفت هنگامی که ابراهیم دعا کرد

گردانی جاعلک اماما ابراهیم را فرحی حاصل شد گفت یارب و من ذریتی
ائمة مثلی فاوحی الله الیه ان یا ابراهیم من عطا نمیکنم بتو عهدی که
وفا بآن کنم ابراهیم گفت یارب که ام عهد است که تو وفا بآن
نخواهی کرد حضرت سبحانه فرمود هر که ظالم باشد از ذریت تو عطای
عهد نکنم ابراهیم گفت یارب ظالم از ذریت من چه کس باشد حق تعالی
فرمود هر که سجده بت کند و پرستش صنم نماید ابراهیم گفت واجنبنی
وبنی ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن کثیرا من الناس پس
رسول الله صلی الله علیه وآله فرمود که دعوت ابراهیم منتهی شد بسوی
من و بسوی علی چه هرگز از ما هرگز سجده صنم نکرده ایم فاتخذنی فیتاد
اتخذ علیا ولیا و ازانجمله ثعلبی در تفسیر آیه انما انت منذر ولکل قوم
هاد از ابن عباس روایت کرده که گفت چون این آیه نازل شد
حضرت دست بسینه مبارک خود گذاشت و گفت انا المنذر و بدست
دیگر اشاره بدوش علی کرد و گفت و انت الهادی یا علی بک یهتدی
المهتدون من بعدی و ازانجمله حافظ محمد بن مؤمن الشیرازی که از
علمای مفسرین اهل سنت است روایت کرده از انس بن مالک که گفت

پرسیدم از رسول الله صلی الله علیه وآله از تفسیر قول او نبع در تبک از نخلی باشد
وبخیار ما کان لهم الخیره فرمود که حق سبحانه از طین آفرید آدم را کیف شاء
ومرا و اهل بیت مرا اختیار کرد و برگزید بر جمیع خلق و گرداند مرا
نبی و علی را وصی و بالجمله احادیث و روایات در طرق اهل سنت
بسیار است همه صریح در خلافت و امامت و وصیت علی علیه السلام
کر این کتاب تاب تحمل هیچ یک از آن ندارد و صاحب کتاب نظر انصاف
کشاده که من دیدم کتابی بزرگ از تصانیف احمد حنبل در مناقب
اهل البیت فیه احادیث جلیله قد صرح فیها بالنص علی علی ابن ابی طالب
بالخلافه علی الناس من غیر شبهه عند ذوی الانصاف وهی حجه علیهم
وگفته که در خزانه مشهد امیر المؤمنین علیه السلم این کتاب موجود است من
اراد الوقوف علیها فلیطلبها من خزانته و نیز گفته که در کتاب مسند
ابو عمر النمری نصوص صریحه در خلافت علی علیه السلم ایراد شده و کذا
فی کتاب مناقب[2] مذکور در مجلد نزد من موجود است وهی بنصوصها صریحه علی علی ابن ابی طالب وهمچنین در کتاب ابن بوین الشیرازی
که استخراج کرده از تفاسیر اثنی عشر که در میان اهل سنت معتبرات

[2] ابن مردویه اخبار کثیره شاهده تواتر او بصریحا و بعضها علی علی ابن ابی طالب والحسین والنص علیه وگفته که کتاب مناقب ص ۴۵

وهمچنین کتاب فایق اسعد بن عبد القاهر الاصفهانی فانه تضمن بنصوصا صریحه
علی علی الخلافه لا غیر ذلک من الکتب و نیز مشحون بودن علی علیه السلم
بامامت وخلافت ومظلومیت و مدفونیت آنحضرت از مرتبه
وشهرته مستغنی خود در شهرت و شیوع بمرتبه بوده که علی رؤوس الاشهاد
در صدر سالف و سایر از سنه سالفه مجاهره و معالنه بآن میکرده اند و
محادثه و مناشده مینموده و در شهرت بمرتبه بوده که نسوان نزد
دشمان محاجه بآن میکرده اند در کتاب ابو بکر بن مردویه مروی شده
باسناده علی داود بن ابی عوف که گفت بمن معویه بن ابی ثعلبه
میخواهی که حدیث کنم برای تو حدیثی که کذب و تخلیط در او نباشد قلت
بلی گفت بیمار شد ابو ذر غفاری رضی الله عنه و وصیت کرد بسوی
علی علیه السلم کسی با و گفت که اگر وصیت بسوی عمر میکردی برای تو
بهتر بود ابو ذر گفت والله حقا انه الربع الذی یکن الیه ولو
قد فارقکم لقد اکرتم الناس واکرتم الارض یعنی بحق خدا که آنحضرت
مزاج است که سکون و قرار شان یافت مگر در رو و اگر او از میان
شما برود بغضی که شما سکر خواهید شد و بدشمن خواهید داشت مردم را

و روی زمین را داوی کو بد پس من گفتم یا ایاذر ما صیدانیم که هر کدام از
صحابه محبوب تر بود نزد رسول صلی الله علیه و آله محبوب تر خواهد بود نزد تو
گفت بلی گفتیم فایهم احب الیک کدام از صحابه محبوب تر بند نزد تو گفت
هذا الشیخ المظلوم المضطهد حقه یعنی علی بن ابی طالب علیه السلم یعنی محبوب
ترین اصحاب نزد رسول صلی الله علیه و آله این شیخ ستم رسیده قهر
و غلبه حق از دست او گرفته و مراد شش علی بن ابی طالب بود علیه السلم
و از جمله ابن عبد ربه از علمای اهل سنت در کتاب عقد از اخبار
واقدات علی معویه یعنی ز نامن اکابر قبایل عرب که وقت حکومت
معاویه بزرگ بمعاویه میکردند و بدیدن او می آمدند نقل کرده
حدیث دارمیه راکه معاویه گفت باو میدانی که چرا طلبت تو
فرستادم و ترا نزد خود آوردم دارمیه گفت لا یعلم الغیب الا الله
معاویه گفت ترا طلبیدم که از تو سوال کنم که سبب چیست که تو علی
را دوست میداری دارمیه گفت مرا معاف دار از این سوال
معاویه گفت معاف نمیدارم و البته میباید گفت پس دارمیه شروع کرد
در ذکر فضایل علی علیه السلم و عد فضایل بسیار نمود و از جمله آنها گفت

من علی را بنا بر این دوست میدارم که رسول صلی الله علیه و آله عقد ولایت
او کرد و او واجب گردانید محبت و طاعت او را و دشمن میدارم ترا
علی سفک الدماء و جور ک فی القضاء و حکمک بالهوی و از جمله در حدیث
و فاده ام سنان در کتاب مذکور ابیاتی که بآن تمدح کرده علی
بن ابی طالب را نزد معاویه ایراد نموده و از جمله ابیات این دو
بیت است قد کنت بعد محمد خلفانا اوصی الیک بنا و کنت وفا
والیوم لا خلف نؤمل بعده بهبات نامل بعد نا بهبا یعنی بودی تو
خلفی از محمد صلی الله علیه و آله برای ما که وصیت کرد بود ما را بتو و تو وفا
کننده بودی بآن و امروز بعد از و امید بهیچ خلفی نیست که امید
وار باو باشیم و بهبات که بعد از و بهیچ آدمی امید داشته باشیم
و غیر از این نیز از حکایات و اقدات نقل کرده و ابو الفرج اصفهانی
در کتاب اغانی ایراد کرده که مهدی خلیفه عباسی روزی نشسته
بود و صلات بفرمود پیش او سید حمیری که یکی از بلغای شعرای عرب است
رقعه مختومی بدست ربیع حاجب داد که بمهدی رساند و در آن رقعه
نصیحت کرده بود مهدی را بابیاتی که مضمونش این است که عطا کن

وصلهٔ وده بنی تیم و بنی عدی را یعنی قبیلهٔ ابوبکر و عمر را که ایشان شکر نعمت
نمی‌خواهند کرد چه ایشان شکر نعمت پیغمبر صلی الله علیه وآله نکردند و منع
میراث وی از دختر و عم وی نمودند و مخالفت وصیت وی کردند
تقدم بر علی جستند و بجای وی بظلم و ستم نشستند چون مهدی لقب
خلیفه وی ۳۲
را خواند وزیر خود داد و فرمود که دیگر با ایشان عطا ندهند
و نیز جماعتی از علما و اصحاب تواریخ نقل کرده اند که مأمون خلیفه
عباسی علمای زمان خود از اهل سنت و جماعت را جمع نموده با ایشان
مبسوط شد و وثوق داد و انصاف در میان نهاد و با ایشان مناظره
نمود در باب نص علی بن ابی طالب علیه السلام بامامت و خلافت و ذکر
کرد و ایراد نمود نصوص کثیره که منقول شده بود نزد وی از طرق
نمودند و انصاف دادند چهل نفر از علما بصحت نصوص منقوله و
باین که علی بن ابی طالب منصوص است بامامت و خلافت و این
فضلی بود از حکایات بیگانگان و اما مناظرات آل ابی طالب
علما شیعتهم فی مجالس الملوک و الوزراء و مقالاتهم فی النص من ینتهم
علی علی ابن ابی طالب بالخلافة فهو امر لا یقدر الانسان ان یحصیه تفصیله و

وصلی الله علی رسوله محمد و آله اجمعین

وبالجمله غرض از نقل این حکایات و سایر امور مذکوره در این فصل آنست که
اگر کسی بمجرد منقولات در کتب مخالفین و صحاح اخبار و احادیث
ایشان نظر کند و دقیقه را ملاحظه نماید کافیست در ثبوت مطلوب و وضوح
برهان با قطع نظر از نقل متواتر که ثابتست میان فرقهٔ محقه و بتر
ظاهر شود که علمای مخالفین اگر انکار و تواتر منصوص مکون نمایند انکار
اخبار آحاد که در صحاح احادیث ایشان موجودست نتوانند نمود
و آن اخبار اگرچه هر یک منقول بطریق آحاد باشد لیکن بمجموع لامحاله
متواترست بالمعنی و مضمون جمله که منصوصیت علی بن ابی طالب
معلوم بطریق قطع میشود بانضمام سایر قرائن و امور و حکایات منقوله بطریق
ایشان پس انکار ایشان بنصوص مذکوره را نشاید نبود مگر از روی
عناد و عصبیت اعاذنا الله و جمیع خلص عباده من اللجاج و العناد
بفضله و کرمه فصل پنجم از باب سیم مقاله سیم در ذکر نصوص خفیه بامامت
و خلافت علی ابن ابی طالب علیه السلام مراد از نص خفی آنست که دلالت
بر معنی مقصود محتاج باشد بنوعی از استدلال و آن بغایت بسیار
است اما از قرآن مثل قوله انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین

یقیمون الصلوة ویؤتون الزکوة وهم راکعون جمیع است متفق از مفسر
این آیه کریمه در شان علی ابن ابی طالب نازل شده و بیچگونه شبهه
درین نیست ابن بابویه در امالی نقل کرده که عمر گفت من چهل خاتم
در نماز تصدق کردم تا شاید این آیه در شان من نازل شود چنانکه در
شان علی نازل شده بود و نشد و از ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق
علیهم السلام نقل شده که چون این آیه نازل شد جماعتی از صحابه در مسجد رسول
مجتمع شدند گفتند ما با این آیه چکنیم اگر انکار کنیم و کافر شویم باین آیه بنظر
پس کلا فرجعه قرآن باید شد و اگر ایمان باین آیه آریم و قبول کنیم هر آینه
ذلتی و خواری باشد که ابن ابی طالب بر ما مسلط گردانند پس قرار باین دادند
که ایمان آورند و تصدیق پیغمبر نمایند و اطاعت علی نکنند در هر چه او را
آن امر نماید پس در شان ایشان این آیه نازل شد که یعرفون نعمة
الله ثم ینکرونها یعنی ولایه علی و اکثرهم کافرون بولایه علی و صاحب کتاب
منهج الایمان آورده که این حدیث را محمد بن جریر طبری نیز نقل کرده
و جمهور مفسرین متفقند که آیه مذکوره در شان علی نازل شده و در اکثر
کتب علمای اهل سنت مذکور است و بلاشبهه بحد تواتر رسیده و بیان

دلالتش بر مطلوب آنست که اناکلمه حصرست و معنی آیه اینست که دلیت
ولی شما مگر خدا و رسول و مؤمنانی که نماز گذارند و در حالت رکوع صدقه
دهند پس هرگاه حصر مراد باشد باید که مراد از ولی متصرف در امور
باشد چه معنی دیگر از معانی لفظ ولی مانند محب و ناصر مناسب حضرت
و لفظ الذین اگرچه صیغه جمعست لیکن متصف او وصاف مذکوره بیشتر
دادن صدقه در حالت رکوع نیست بالاتفاق مگر علی پس مضمون
آیه این باشد که علی متصرف در امور شماست چنانکه خدا و رسول و
مراد از امام نیست مگر متصرف در امور بوجه استحقاق و در شرح
مقاصد از این استدلال جواب گفته بمنع بودن ولی بمعنی اولی بتصرف
بلکه بمعنی محب و ناصر مناسب آیه پیش است و هو قوله تع لاتتخذوا الیهود
والنصاری اولیاء بعضهم اولیاء بعض که نهی اتخاذ ولایت یهود و نصاری
کرده و آن نیست مگر بمعنی نصرت و محبت نه بمعنی امامت و آیه بعده
قوله تع ومن یتولّ الله ورسوله والذین امنوا فان حزب الله هم
الغالبون و این نیز بمعنی محبت و نصرتست و غیر این نتواند بود و
پوشیده نماند که این جواب غایت عجیب است چه آیه مسترله در شان

علی علیه السلم آیه انما ولیکم الله است نه آیه پیش پس این سیاق شاهد بیان آیات
چه ضرورت تواند بود و نیز جواب گفته باحتمال این که واو حالیه
حال نباشد بلکه معطوف باشد و مراد وصفی دیگر باشد برای مومنین که در
نماز رکوع میکنند و نماز ایشان مانند نماز یهود پیرکوع نیست و
ضعف این جواب نیز برکسی که ادنی وقوف براسلوب کلام داشته
باشد پوشیده نیست و مانند قوله تع وکونوا مع الصادقین بیان
دلالتش آنست که حق تع امر کرده بودن باصادقین و مراد از
صادقین معصومین است چه مراد از صادق کسی تواند بود که
معلوم باشد صدق او در جمیع اقوال و علم صدق در جمیع اقوال
ثابت نیست مگر برای معصوم و عصمت غیر علی بالاجماع ثابت و معلوم
نیست پس مراد از صادقین نه غیر علی تواند بود پس مراد علی باشد
والالازم آید عدم تحقق ما صدق صادقین و لازم آید امر کون بامر غیر
متحقق الوجود و آن لامحاله ممتنع است و مانند قوله تع اطیعوا الله
واطیعوا الرسول واولی الامر منکم بیان دلالتش آنست که مراد از اولی
الامر معصومین است چه امر باطاعت غیر معصوم مستحیل است عقلا این مقتضای

مختص بکتابخانه مسجد اعظم - قم

آیه کریمه واجب الوجود معصوم در میان است والالازم آید امر باطاعت
غیر متحقق الوجود و عصمت از غیر علی باتفاق منتفی است پس مراد
از اولی الامر نباشد مگر علی علیه السلم و اما از سنت سوا ترة متفق
علیها دو حدیث است که متواتر است در میان جمیع فرق از ات محمدیه
اول حدیث غدیر و آن حدیث بطرق مخالف و موافق از دو
از حد احصا منقول شده و حدیث غدیر نزد شیعه از خصوص جلیه
متواتره است نه بدانکه منقول در طرق شیعه منضم بتصریح
بخلافت و امامت و از علمای اهل سنت محمد بن جریر طبری
بهشاد طریق متجاوز نقل کرده و ابن عقده بصد و پنج طریق و بعضی
گفته اند بصد و پنجاه طریق و بعضی بصد و بیست و پنج طریق و در مسند
احمد حنبل بطرق کثیره و در کتاب ابن مردویه و در کتاب عقد
ابن عبد ربه بطرق متعدده و در صحیح مسلم و در تفسیر ثعلبی و در صحیح
ابی داود سجستانی و در صحیح ترمذی و در جمع بین الصحیحین و در جمع بین
الصحاح آنست و در کتاب مناقب ابن مغازلی شافعی بدوازده طریق
نقل کرده و بعد از ذکر روایات گفته هذا حدیث صحیح عن رسول الله

صلی الله علیه وآله وقد روی حدیث غدیر یرامانه نفس منهم العشره وهو حدیث ثابت
و در کتاب نهج الایمان بعد از ذکر طرق و کتب مذکور گفته که آنچه من
ایراد کرده ام از حدیث یوم غدیر قلیلی است از کثیر و دلالت قلیل بر کثیر
چون دلالت جزء است بر کل غرض چه هر فرقه درین باب روایت که آورده
بطریق مختلفه از مظان متباعده که لایمکن حصرها و عدها و مروی شده
که روز غدیر برای علی ابن ابی طالب شصت هزار شاهد است و بعضی
گفته اند که هشتاد و شش هزار شاهد است و این اشاره بآنست
که صحابه در آن روز باین عدد بوده اند و امری که در حضور انجمن جمیع
کثیر و در چنین محفل عظیم بظهور رسد چگونه متواتر نباشد و بالجمله منع
تواتر این خبر چنانکه در شرح مقاصد و غیر آن از کتب متکلمین اهل
سنت واقع شده مبنی بر قلت متتبع است اگر نباشد مشعر بعنادی عظیم
خواهد بود و اعاذنا الله منه ولا محاله قدح در صحت این حدیث از معقوله
قدح در صحت وجود بلا دلیل و تابع ماهیه و تابع ماهیه ولا اقل مثل قدح در صحت
وقوع حجة الوداع خواهد بود چه هر کس نقل حجة الوداع کرده البته نقل حدیث
غدیر کرده و عدم نقل بعضی از محدثین اهل سنت مانند بخاری و مسلم

چنانکه در شرح مقاصد آورده قادح صحت نقل دیگران شوانده بود بلکه دلیل
عصبیت و عناد تواند شد کما لایخفی و بنسبت عدم نقل مسلم مخالفت با
آنچه در کتاب نهج الایمان که از تصانیف یکی از اعاظم علمای شیعه
است مذکور است کما اشرنا الیه و نشان داده که در صحیح مسلم در جزء
رابع بعد از وارده ورق ذکر حدیث یوم الغدیر واقعست و قدر
مشترک میان جمیع منقولات بجمیع طرق مختلفه آنست که پیغمبر در عود
از حجة الوداع چون بموضع غدیر خم رسید در روزی که نهایت گرم بود
حتی ان از جل بضع ردائه تحت قدمیه من شدة الحر و اکثر مسلمانان در آن
سفر همراه بودند حضرت فرمود تا منادی کردند که همه حاضر شوند و امر
نمود تا از جهازهای شتر شبیه بمنبری ساخته بر بالای آن برآمد و بعد از
ادای حمد و ثنای الهی روی مبارک بجماعت حاضرین کرده گفت معاشر
المسلمین الست اولی بکم من انفسکم پس همه گفتند اللهم بلی یا رسول الله
پس گفت فمن کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال من والاه وعاد
من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله یعنی پس هر که من مولای
اویم علی مولای اوست خداوندا تو دوستدار علی را و دشمن دار

یعنی ای گروه مسلمانان آیا نیستم من
اولی بشما و متصرف در امور شما از خودتان
شما ۴۲

دشمن علی را و یاری دهنده علی را و فروگذار فروگذار از من علیرا
بیان دلالتش بر مطلوب آنست که لفظ مولی بده معنی آمده بمعنی اولی
و ضامن مجریه و حلیف و جار و مالک الرق و ابن عم و ناصر و سید
مطاع و اولی اما دلیل بر این که مولی بمعنی اولی آمده قوله تع و ماوکم
النار هی مولاکم ای اولی بکم چنانکه تصریح کرده اند بان ابو عبیده و ابن
قتیبه که از اعاظم علمای لغت و عربیت اند و نیز در حدیث و اشعار
فصحای عرب مانند لبید و اخطل بسیار وارد شده مولی بمعنی اولی
بحدی که انکار نتوان کرد و مراد در این حدیث معنی اخیر است اعنی
اولی بدلیل صدر این حدیث اعنی قوله علیه السلام الست اولی بکم
من انفسکم و تقریع قوله من کنت مولاه فعلی مولاه بر این چه بر هر که
ادنی وقوفی باسالیب کلام عربی حاصل کرده پوشیده نیست که
مراد در چنین کلامی از مولا نتواند بود مگر اولی و نیز هیچ معنی دیگر غیر
تاسع و عاشر لایق این مقام نیست اما سته سابقه بنا بر عدم مناسبت
و اما معنی سابع بنا بر ظهور و عدم حاجت بذکر و اما ثامن بنا بر عدم
تخصیص بعلة لقوله تع و المؤمنین و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض و اما تاسع

عامت مر علی و غیر علی را بتخصیص علی بذکر و جمع نمودن جمیع مردم در
روزی بآن گرمی در اثنای چنان سفری در چنین موضعی بجهت استماع
این حدیث که مضمونش ثابت بمقتضای آیه کریمه برای جمیع مؤمنان
وجهی نتواند داشت و معنی تاسع نیز چون معنی عاشر مفید مطلوب نیست
چنانکه صاحب کتاب بنهج الایمان گفته معنی حقیقی مولی نیست مگر اولی
و معانی دیگر نیستند مگر افراد معنی اولی و در معنی دیگر که اطلاق شده
نیابر آن شده معنی اولویت در و موجود است چه این عم اولی است
بامور ابن عم از اجانب و جار اولی است بملاصقت و شفعه از
ابا عد و حلیف اولی است بمدد و نصرت حلیف مؤدا از غیر حلیف و
معتق اولی است بخدمت و نصرت معتق و معتق اولی است بمیراث
معتق و مالک الرق اولی است بتدبیر بنده خود و ناصر هر سبب
نصرت اولی است بانکس و ضامن جریره اولی است بسبب ضمان
بانچه لازم شود معتق او را و سید مطاع اولی است بطاعت از غیر
پس اگر معنی دیگر در مقام مناسب نیود چون معنی اولی نیز مخلت
عدول آن متعین میشد بنا بر انکه حمل لفظ بر حقیقت و مجاز اولی است

از حمل لفظ بر اشتراک چنانکه در علم اصول مبین شد بکنیف کہ معنی دیگر
مناسب نیست واز اوضح دلایل برین کہ مراد از مولی در حدیث
مذکور نیست مگر اولی بتصرف واصحاب فہم نکرده اند از لفظ مولا
مگر امامت وخلافت وفضیلت علی را بر سایر صحابہ آنست
کہ نقل کرده ابن مردویہ از ابو سعید خدری کہ در روز غدیر بعد از خطبہ
وایراد حدیث مذکور حسان بن ثابت کہ شاعر حضرت بود گفت یا
رسول اللہ اذن لی ان اقول ایاما قال قل علی برکۃ اللہ یعنی آیا اذن
میدہی کہ چند درین باب نظم کنم حضرت اذن داد فقال حسان
بن ثابت یا معشر قریش اسمعوا شہادۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ
پس شروع بخواندن ابیات کرد واز جملہ ابیات این بیت است فقال
لہ قم یا علی فانی رضیتک من بعدی اماما وہادیا یعنی برخیز یا علی کہ من رضا
داده ام کہ تو امام وہادی باشی ونیز ثعلبی وغیر او از مفسرین در ذیل
آیہ سال سائل بعذاب واقع نقل کرده اند وارباب تواریخ ایراد نموده اند
بعایت مشہور است کہ حارث بن نعمان فہری چون خبر یوم الغدیر را شنید
بر ناقہ خود سوار شده نزد رسول صلی اللہ علیہ وآلہ واصل شد بمجلس رسول اللہ گفت

کہ مجلس مملو از صحابہ بود وگفت یا محمد تو ما را بتوحید خدا ونبوت خود
دعوت کردی وما قبول کردیم ونماز وصیام امر فرمودی قبول
نمودیم وبہمین راضی نشدی تا اینکہ بازوی پسر عم خود کرفتہ بر ما
تفضیل دادی آیا این از پیش خود کرده یا از نزد خدا حضرت فرمود کہ
بفرمان خدا کردم پس حارث برگشت وگفت خدایا اگر محمد راست
گوید تو بر من سنگ باران وہمونر بر ناقہ خود نرسیده بود
سنگی بر سر او آمده ہلاک شد وبعد از ان آیہ مذکور نازل شد
پس ہرگاہ مراد از مولی در حدیث مذکور اولی باشد معنی چنین میشود
کہ ہر کہ من اولی باویم علی اولی باوست وظاہرست کہ نبی اولی است
بجمیع امت پس علی اولی باشد بجمیع امت ومراد از امامت نیست
کہ اولویت باموری جمیع مسلمین پس حدیث مذکور نص باشد بامامت
علی ابن ابی طالب علیہ السلام واین دلیل باین تقریر کہ کردیم واضح است
بحمد اللہ تع وشارح مقاصد در جواب ازین دلیل زیاده بر انچہ آنان
بآن کردیم از منع تواتر وقدح در صحت خبر وعدم نقل بعضی از
محدثین کہ اکثر ناقلین این خبر نقل کرده اند مقدمہ صدر حدیث

بعایۃ ۵

را دلالت کرده بر بودن مولی بمعنی اولی و بر تقدیر صحت خبر نوبت
اعنی قوله اللهم وال من والاه شعر است بودن مولی بمعنی ناصر و محب
و بمجرد همین احتمال کافیست در دفع استدلال و عموم امنیتی مر جمیع
مؤمنان را منافی نیست لجواز ان یکون الغرض التنصیص علی موالاته و
نصرته لیکون ابعد عن التخصیص الذی یتحمله اکثر العمومات یعنی با وجود
عموم نصرت و موالاة مر جمیع مؤمنان را بمقتضای آیه کریمه میتواند
بود که غرض تنصیص بموالاة علی باشد تا مبادا کسی تخصیص دهد موالاة
عامه را که مقتضای آیه کریمه است بغیر علی و نیز تا اقوی دلالت باشد
و اوفی بافادة الشرف حیث قرن بموالاة النبی صلی الله علیه و آله
و اینقدر محبت و نصرت که مقرون بمحبت و نصرت که مؤمنان
بمحبت و نصرت نبی باشد اگرچه مفید زیادتی شرف باشد لیکن
موجب ثبوت امامت نتواند بود و اگر مسلم باشد ثبوت امامت
بمجرد همین دلالت باستحقاق امامت کند در حال و لازم نیاید بوجود
ایمه ثلثه و جواب ازین منوع دیگیکه بارها از تقریر دلیل ظاهر است
و بحجت زیادتی استظهار ایشان بان کنیم و گوییم ثابت شد بیان

واضح که نقله این خبر بالغند بحد تواتر بلکه متجاوز ازان بطرق مخالفین
منها مفصلا عما اذا انضم الیها النقل المتواتر اثبات عندنا و بعد از
ثبوت تواتر قدح قادحین در صحت خبر اگرچه بغایت کثیر باشند
و عدم نقل کثیری از محدثین اگرچه از ثقات باشند صرفی بثبوت
صحت خبر نتواند کرد چنانکه قدح قادحین در علم ضروریه و شبهه بخفیه
اثبات تاثیری در صحت و جزم بمعلوم ضروریه نتواند داشت و عاقل
در حیرت عظیم افتد از صدور نام قدح در صحت حدیث غدیر که از
زبان علما صادر کرد و با وجود اشتمال آنهمه کتب معتبره ایشان
که نام بردیم بران حدیث و بعضی از علمای ایشان کتب علیحده بتصنیف
کرده اند مشتمل بر اخبار غدیر از جمله این عقده که از اعاظم و ثقاة
علمای اهل سنت است کتابی علیحده بتصنیف کرده مسمی بکتاب الولایه
و دران کتاب جمیع اخبار وارده در باب غدیر را ایراد نموده
و ذکر اسماء رواة حدیث غدیر نموده همه از اکابر مثل ابوبکر و عمر
و عثمان و طلحه و زبیر و عبد الرحمن بن عوف و سعید بن مالک و
عباس بن عبد المطلب و ابوذر و سلمان و حذیفه و عمار و امثال ایشان

وعده واسامی رواة از صحابه که دران کتاب ایراد کرده افزون ازحد
در کتب طرائف نقل نموده وکفته که آن کتاب نزد من موجود است
موشح بخطوط جمعی کثیر از ثقاة علمای معتمرین واما آنچه دربیان
احتمال بودن مولی بمعنی ناصر ومحب کفته بنابر مناسبت با آخر
حدیث که جمله دعائیه است چگونه معارضه تواند کرد وبا مناسبت صدر
حدیث وفاء تفریع ودلالت اسلوب بآنچه اشاره بان کردیم احتمال
این که شاید غرض تخصیص نمو الاة علی باشد تا بعد از تخصیص باشد آیا کدام
شقاوت توهم این تواند کرد که موالاتی که ثابت هر مؤمنی را باهر
مؤمنی ثابت نباشد مؤمنی را با علی علیه السلم وآن حضرت نازل درمانحط
از درجه ادنی واضعف مؤمنین باشد تا آن توهم تحاج باشد برفع بودن
بچنان اهتمامی عظیم که شمه ازان بیان کرده شد وهل یمکن ان یصدر
امثال هذا المقال الا عن غایة العصبیة والجدال اعاذنا الله تع عن الوقاحة
واما احتمال این که شاید غرض افاده مجرد شرافتی باشد مر علی را بمعنی
موالاة او با موالاة نبی ص بدون اراده امامت با وجود انکه عید مطلوب
چه مقارن کردن نبی صلی الله علیه وآله موالاه باعلی را با موالاه خود بمنزله

آن

آن گردانیدن بر سبیل خرافت نتواند بود بدلیل وما ینطق عن الهوی ان
هو الا وحی یوحی بلکه مبنی بر مزیتی وفضیلتی خواهد بود که ثابت مر علی
را نظر بجمیع امت وهمین مزیت موجب امامت باتفاق عقلا
لیکن خلاف ظاهر است از چنان اهتمامی ونیز ثابت ومحقق نزد
شیعه وبسیاری از علمای مخالفین قایلند بصحت آن که آیه یا ایها
الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک وان لم تفعل فما بلغت رسالته
والله یعصمک من الناس ان الله لا یهدی القوم الکافرین درباره
عقد ولایت علی علیه السلم نازل شده وقضیه یوم الغدیر بنابر نزول ان
آیه کریمه بود پاداش آنست که رسول صلی الله علیه وآله مامور شد از نزد
خدای تع بتبلیغ ولایت وامامت علی بن ابی طالب علیه السلم بسوی امت و
آنحضرت بنابر استشمام واستنباط کراهت ونقل اینمعنی بر اکثر اصحاب
تسویف در تبلیغ اینمعنی مینمود تا در روز غدیر بر سبیل عتاب آیه
مذکوره نازل شد ومضمون آیه آنست که ای رسول تبلیغ کن امری را که
بتو فرمودیم که اگر تبلیغ این امر نکنی پس تبلیغ رسالت ونبوت نکرده
خواهی بود واندیشه از مردم مکن که حق تع ترا نگاه خواهد داشت از

مردم وتحقیق که خدای تعالی هدایت نخواهد کرد قوم کافرین را و دوستی که الف
ولام القوم الکافرین برای عهد باشد واشاره باشد بجماعتی که کران داشته اند
امامت وولایت علی را کالایخفی علی الفطن الذکی پس با وجود اینهمه سابقه واتمام
ونزول آیه وصدور عتاب نتواند بود که مراد از مولی در حدیث مذکور
غیر از امامت باشد که قوام دین وحفظ شریعت منوط بآنست ودلیل برین
که آیه مذکوره درشان علی علیه السلام نازل شده از روایات مخالفین قول
ثعلبی است در تفسیر خود در تاویل آیه مذکوره قال قال ابو جعفر محمد بن علی
مغاه بلغ ما انزل الیک من ربک فی فضل علی بن ابی طالب ودر روایت
اخری مغاه بلغ ما انزل الیک من ربک فی علی ونیز ثعلبی بروایت
کرده از ابن عباس که چون آیه مذکوره درشان علی نازل شد گرفت
رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم دست علی را وگفت من کنت مولاه فعلی
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ونیز امام فخر در تفسیر کبیر بروایت
کرده از ابن عباس که نزلت هذه الآیه فی فضل امیر علی ابن ابی طالب
ولما نزلت هذه الآیه اخذ بید وقال من کنت مولاه فعلی مولاه اللهم وال
من والاه وعاد من عاداه فلقیه عمر فقال هنیئا لک یا ابن ابی طالب اصبحت

مولای

مولای ومولای کل مؤمن ومؤمنه واز اوضح براهین بر اینکه قضیه غدیر موجب
امامت نزول آیه الیوم اکملت لکم دینکم است در شان قضیه مذکوره
چه اگر مراد غیر امامت باشد اکمال دین واتمام نعمت ورضا بدین اسلام
دران روز وجهی نتواند داشت ونزول آیه در ان روز بر تشیع محقق
وثابت وعلمای اهل سنت نیز نقل کرده اند از جمله ابن مغازلی در کتاب
مناقب وخطیب در تاریخ بغداد وغیرهما روایت کرده اند از ابی هریره
قال من صام یوم ثمانی عشر من ذی الحجه کتب له صیام ستین شهرا وهو یوم
غدیر خم لما اخذ النبی صلی الله علیه وآله بید علی بن ابی طالب علیه السلام فقال
الست اولی بالمؤمنین من انفسهم قالوا بلی یا رسول الله قال من کنت
مولاه فعلی مولاه فقال عمر بن الخطاب بخ بخ لک یا ابن ابی طالب
اصبحت مولای ومولا کل مؤمن ومؤمنه فانزل الله تع الیوم اکملت لکم دینکم
واتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا ودر صحیح مسلم در مجلد
سیوم روایت کرده از طاوس بن شهاب که یهود بعمر گفتند که اگر
این آیه یعنی آیه اکملت لکم دینکم بر ما نازل میشد هر آینه ما روزی را که
این آیه در انروز نازل شده بود عید اتخاذ میکردیم واما این که بعد از

تسلیم دلالت خبر غدیر بر امامت دلالت بر امامت فی الجمله کند و نفی امامت
ائمه ثلثه نتواند کرد و جواب آنست که مقصود ازین خبر ثبوت نص است
بر امامت علی بن ابی طالب و چون نص ثابت و مسلم باشد نفی ایمه ثلثه
نیابد بر عدم نص ثابت شود چه با ثبوت نص بر احدی بامامت فی الجمله
امامت دیگری بدون نص ثابت نتواند شد و بیعت معارضه بالنص
نتواند کرد بالاتفاق و حال انکه ظاهر از من کنت مولاه فعلی مولاه عموم
اوقات است و چون تقیه زمان حیوة رسول صلی الله علیه و آله باستثنای
عقلی بیرون رفت و باقی ماند سایر اوقات در تحت عموم حدیث دوم
از سنت متواتره در نص خفی حدیث منزلات است و هو قوله صلی الله علیه و آله
لعلی علیه السلام انت منی بمنزلة هرون من موسی الا انه لا نبی بعدی و تواتر
این حدیث بمنزله تواتر حدیث غدیر است قال صاحب کتاب نهج الایمان
و هذا شی ظاهر شهرته غنی لشهرته و تواتره عن ایراد الاسانید
لان الناقل هو الناقل لخبر یوم الغدیر و قد سبق القول بصحة خبر یوم الغدیر
و صحة التواتر فیه من جمیع الامة المحمدیه و حال انکه این حدیث از رسول صلی الله
علیه و آله در مواضع دیگر غیر از یوم غدیر عز صدور یافته بحیث لا تحصی کثرة و الظهور

الفریقان نقلا معنعنا کما سنوفا و ان النبی صلی الله علیه خاطب به علیا فی مقام بعد مقام
و از جمله علما و مصنفین اهل سنت در مسند خود نقل کرده از سعد بن ابی
وقاص که انه قال ان رسول الله صلی الله علیه و آله من خرج فی غزاة تبوک
استخلف علیا علیه السلم یا رسول الله ما کنت احب ان تخرج فی وجه الا و انا
معک فقال او ما ترضی ان تکون منی بمنزلة هرون من موسی غیر انه لا
نبی بعدی و نیز در مسند بطریق دیگر از سعد نقل کرده و نیز در مسند از
ابی سعید خدری نقل کرده و نیز عبد الله بن احمد بن حنبل بطریق دیگر از
سعد نقل کرده و در جمع الصحیحین از سعد بچند طریق منقول شده و نیز در
صحیح بخاری در جزو رابع و در جزو سادس نقل کرده و کذلک مسلم در
صحیح خود بهر کدام بطریق متعدده نقل کرده اند و رواه مجاهد فی تفسیره
و الطبری فی الخصایص و صنف ابن عقده کتابا فی طرقه و رواه الخطیب
فی التاریخ و العکبری فی الفضایل و رواه الفقیه ابن المغازلی فی المناقب من اکثر
من عشرة طرق و رواه النسوفی عن امیر المؤمنین علیه السلم و سعد بن ابی
وقاص و عبد الله بن مسعود و عبد الله بن عباس و جابر بن عبد الله الانصاری
و ابی هریره و ابی سعید الخدری و جابر بن سمرة بن مالک بن الحرث و البراء

بن غارب وزید بن ارقم وابی رافع مولی رسول الله صلی الله علیه وآله
وعبد الله بن اوفی وانس بن مالک وابی برده الاسلمی وابی ایوب الانصاری
وعقیل بن ابی طالب ومعویه بن ابی سفیان وام سلمه واسماء بنت
عمیس وسعید بن المسیب ومحمد بن علی بن الحسین علیهم السلام وحبیب بن
ابی ثابت وشرحبیل بن سعد وغیرهم عن النبی صلی الله علیه وآله و
شرح الروایات یابانید وطرقها ورواه ابن عبد ربه فی کتاب العقد
وذکره الحاکم ابو نصر الحربی فی کتاب التحقیق ورواه فی الجمع بین الصحاح
است وفی صحیح ابی داود وصحیح الترمذی الی غیر ذلک این بود
بیان تواتر این حدیث پس منع تواتر خبر منزله نیز که علمای اهل سنت
کرده اند بمنزله منع تواتر خبر غدیر است ومستحق جواب نیست واما بیان
دلالتش بر مطلوب آنست که منزله مضاف هارون عام است و
شامل جمیع منازل ومراتبی که مر هرون را ثابت بوده نظر بوی عموم
بدلیل صحت استثنای مرتبه نبوت چه اگر منزله عام نمیبود استثنای متصل
صحیح نمیبود وحال انکه صحیح ست شهادت عرف به اگر کسی کسی را بگوید
انت منی بمنزله فلان من فلان الا انه له الکذائیه هیچ شک نکند بصحت این

استثنا وبان تقریر که کردیم مندفع شد بحث شارح مقاصد که استثنای مذکور در
حدیث یعنی قوله الا انه لا نبی بعدی بمعنی استثنای منفصل ست که افاده
اخراج منزله نبوت کند ومنزله الا النبوة باشد بلکه الا بمعنی لکن است وبعید
استثنای منقطع ومستثنی باستثنای منقطع چون مخرج نیست از مستثنی
نه پس لازم نیست عموم مستثنی نسبه که منزله باشد دوجه دفع آنست که شک
نیست که اگر بجای الا انه لا نبی بعدی الا النبوة میگفت هر آینه کلام صحیح و
استثنا متصل میبود واگر منزله عام نباشد لازم آید که چنین باشد ونیز
شک نیست که مراد ازین کلام استثنای مرتبه نبوت والا کلام خالی
از فایده بودی پس واجبست که منزله عام باشد جمیع منازل را واز
جمله منازل هرون از موسی آنست که متصرف در امور موسی بود بنیابت
خلیفه موسی بود وشریک امرش در حیوة موسی علیه السلم پس اگر باقی ماندی
بعد از موسی همان متصرف در امر موسی بودی خواه بر سبیل استقلال وخواه
بر سبیل خلافت والا عزل هرون لازم آمدی بموت موسی وانعزال نبی
که موجب اهانتست جایز نیست پس این منزله نیز اعنی تصرف در امور مطلقا
ثابت باشد برای علی نیز نظر بمغیر وچون تصرف در امور نبوت بر سبیل استقلال

که مرتبه نبوت در شان علی جایز است بنابر ختم نبوت پس تصرف رسول
نیابت که مرتبه بر سبیل خلافت و امامت ثابت باشد و هو المطلوب و
باین تقریر که کردیم مندفع شد جواب شارح مقاصد و امام فخر در کتاب
اربعین بمنع اشاعه انغزال هرون از خلافت اگر باقی میبود بعد از موسی
انغزال از خلافت و استقلال در نبوت موجب المنت نیست دوجه
دفع آنست که منزله هرون تصرف در امور بود بمعنی اعم اعنی خواه بر سبیل
استقلال و خواه بر سبیل نیابت و اینمنزله بهمین معنی اعم باید که ثابت
باشد برای علی تا هرون اگر بعد از موسی میبود بتقدیری که از خلافت
منعزل میشد و باستقلال تصرف در امر نبوت میکرد انغزالش از
منزله خود بمعنی اعم لازم نمی آمد و در شان علی چون نبوت ممتنعه
پس اگر بعد از پیغمبر خلیفه نباشد منزله هرون بمعنی اعم برای علی ثابت تواند
بود و این خلاف مقتضای حدیث مذکورست فصل ششم از باب سیم
از مقاله سیم در ذکر شذری از فضایل و کمالات که مصنف بود با نهادات
مقدسه علی ابن ابی طالب علیه السلام تا ظاهر شود افضلیت آنحضرت بعد از رسول الله
صلی الله علیه و آله از جمیع ناس و دلالت کند برین که ذات مطهر او نفی بود

بلکه اجلای مصنوعات بامامت و خلافت آنحضرت بنابر قبح تقدیم مفضول بر فاضل
عقلا و نقلا و عرفا و عادة بحیث لا ینبغی ان یشک فیه احد حتی النسوان و
الصبیان بدان ای برادر که این مطلب اعنی افضلیت علی بن ابی طالب
از جمیع امت محمد صلی الله علیه و آله امریست بغایت ظاهر و مکشوف
بر جمیع اهل اسلام بلکه بر جمیع اهل ملل از یهود و نصاری من از یکی
از علمای زمان رحمه الله شنیدم که از یکی از افاضل سادات و حکمای فارس
نقل کرد که بدیدنش رفتم پرسید که در ثبوت نبوت پیغمبر ما محمد بن عبد الله
صلی الله علیه و آله کدام دلیل خاطر جمیع نموده اید گفتم بهمین دلیل که در کتب
متکلمین مذکورست بسی بود گفتم ظاهر میشود که سید دلیلی دیگر اتم ازین
ادله مشهوره اعتماد کرده باشند فرمود بلی من بتصدیق علی ابن ابی طالب
خاطر جمیع نموده ام و پوشیده نیست تمامت و نجابت این کلام چه اقتدر
آثار فضل و کمال که از علی علیه السلام بما رسیده از پیغمبر صلی الله علیه بما رسیده
مگر بواسطه علی ابن ابی طالب و اولاد طاهرین او پس هر که اثری از آثار
او علی ابن ابی طالب یابد تواند بود که افضل الانبیاء و سید المرسلین و مخالفتر
بر منع و انکار افضلیت آنسرور تواند کرد و مگر زبان نه بدل دارد بلفظه بغیر

وگویند افضلیت علی از سایر صحابه بمعنی اکثریت جهات فضل و کمال یعنی از اقسام
علوم و انواع عبادات و طاعات و اتصاف باوصاف حمیده و اخلاق
فاضله و تنزه از صفات نقص و ملکات دنیه رذیله مسلم است لیکن
افضلیت بمعنی اکثریت ثواب عندالله نیز مسلم نیست بلکه افضلیت بمعنی
اکثریت ثواب مخصوص است بابوبکر و گاه باشد گویند کان افضلیه ابابکر
بشی و قرفی صدره و ما اول تقریر کنیم بعضی از فضایل آنحضرت که مسلمست
بینهم و بعد ازان نقل اجوبه ایشان تا حقیقت برفطن روشن شود در فضایل
آن حضرت که در تضاعیف احادیث اهل سنت منقول شده در کثرت
بحدیست که عرفا امتناع حصر آن و در هیچ باب از ابواب شریعت
ایشانرا آنقدر احادیث نیست که در باب فضایل علی علیه السلام و کثیری از
اعاظم علمای ایشان کتب و مصنفات علحده در مناقب آنحضرت و اولاد
طاهرین او تالیف کرده اند و چون درین باب نقل اصحاب ما و احادیث
مختصه بما برایشان حجت نتواند شد همان از منقولات و مسلمات ایشان
دکر باید کرد و الفضل ما شهدت له الاعداء و در میان علمای اهل سنت
دورتر از عناد محدثین ایشانرا یابیم که از فضایل آنحضرت با انکه مخالف

عقده اثباتست هیچ پنهان نکرده اند و هرچه بایشان رسیده روایت کرده
و این از برکت ممارست فن شریف علم حدیثست و قریب بعناد متکلمین ایشانرا
که بسبب عدم ممارست فن جدل بهیچ مرتبه توقف نتوانند نمود
پس نقل فضایل آنحضرت از کتب متکلمین ایشان کنیم و اجوبه ایشانرا
ایراد نمایم تا از شایبه ریب بری تر باشد بحمد الله تبارک و تعالی چند
از طرق اهل سنت نموده گوییم حجة الاسلام ناصر بن ابی المکارم المطرزی
الخوارزمی و هو من اعیان علماء الاربعة الله اهب باسناده عن مجاهد عن ابن
عباس قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله لو ان اقلام و البحر مداد
و الجن حساب و الانس کتاب ما احصوا فضایل علی ابن ابی طالب یعنی اگر
همه درختان قلم شوند و همه دریا مداد و همه جنیان حساب کننده و همه
آدمیان نویسنده باشند هرآینه حصر فضایل علی ابن ابی طالب نتوانند
نمود و ثعلبی در تفسیر آیه انما ولیکم الله از احمد بن حنبل که یکی از ایمه اربعه اهل
سنت است روایت کرده که او سیگفته ما جاء لاحد من اصحاب رسول الله ما
جاء لعلی من الفضایل یعنی وارد نشده و بما نرسیده برای هیچ یک از اصحاب
پیغمبر مثل فضایلی که وارد شده در شان علی علیه السلام و روی الفقیه الشافعی ابن

الغازلی فی کتاب المناقب باسناده مرفوعا الی ایوب الانصاری که وقتی پیغمبر
شد رسول الله صلی الله علیه وآله و فاطمه صلوات الله علیها مدینه آمدند اورفت
در وقتی که رسول الله صلی الله علیه وآله تفاهت داشت و غایت ضعیف
و ناتوان بود چون فاطمه پیغمبر را بحال خویش دید بگریه آمد و دستهای روان
شد فقال لها یا فاطمه ان الله اطلع الی الارض اطلاعه فاختار منها
اباک فبعثه نبیا ثم اطلع الیها الثانیه فاختار منها بعلک فاوحی الله الی
فانکحته و اتخذته وصیا اما علمت ان کرامة الله ایاک زوجک
اعظمهم حلما و اقدمهم سلما و اعلمهم علما فسرت بذلک و فاطمه و ابشرت
الحدیث یعنی ای فاطمه مدت بیستی که خدای تعالی نظری کرد بسوی زمین و پدر ترا
برگزید و پیغمبر کرد پس نظری کرد دوم بار و برگزید شوهر ترا و بن وحی
کرد ترا باو دادم و او را وصی خود کردانیدم آیا نمیدانی که برای کرامت
تست که خدای تعالی ترا تزویج کرد ترا باعظیم ترین امت در حلم و سابقترین همه
در اسلام و داناترین همه در علم پس حضرت فاطمه از گفته پدر مسرور و
مستبشر گردید و مضمون همه حدیث آنست که یا فاطمه مر علی را شناخت
نورانی یکی ایمان بخدا و دویم ایمان برسول سیوم تزویج فاطمه چهارم پنجم

سبطین حسن و حسین ششم و هفتم امر بمعروف و نهی از منکر و هشتم حکم کردن او
بکتاب الله تعالی ای فاطمه ما اهل بیتیم که حق تعالی ما را هفت چیز کرامت کرده
که هیچ کس از اولین و آخرین نکرده بنبینا افضل الانبیا و هو ابوک و
وصینا افضل الاوصیا و هو بعلک و شهیدنا خیر الشهداء و هو حمزه عمک و
از ماست آنکه با دو بال در بهشت پرواز میکند هر جا که خواهد و هو جعفر ابن
عمک و منا سبطا هذه الامه و هما ابناک و منا الذی بیده مفاتیح هذه
الامه و ما در این مقام از احادیث همین اکتفا کنیم چه استیفای حق این مقام
محتاج بتبت و بسط مستبصر منصف را این حدیث تمام بسنده که در فصل
چهارم مذکور شد و بر سر نقل کلام متکلمین آنیان رویم صاحب مواقف
آورده که شیعه را در اثبات افضلیت علی علیه السلام دو مسلک مسلک
اول در آنچه دلالت کند بر افضلیت علی علی سبیل الاجمال و آن چند وجه
وجه اول آیه مباهله پیداست آنست که پیغمبر با قوم نصاری گفت بیایید تا
بخوانیم ما و شما فرزندان ما را و فرزندان شما را و زنان ما را و زنان
شما را و نفسهای ما را و نفسهای شما را پس مباهله کنیم و کردانیم لعنت
خدا را بر قوم ظالمین از ما و شما و احادیث صحیحه دلالت کرده که از مردان بغیر علی

با حضرت در ان بیابانه داخل شود پس حضرت مرعلی را نفس خود خوانده
و ظاهر است که علی نفس نبی نیست پس مراد مساوات است در فضل و کمال
بنابرین با نبی و از جمله کمالات نبی و چون نبوت بر ون رود عشم نبوت سایر
کمالات در حکم مساوات داخل باشد و چون علی مساوی باشد در جمیع کمالات
با نبی بغیر از نبوت پس افضل باشد از ات چه نبی لامحاله افضل بود از ات
وجه دویم خبر طیر و آن چنانست مرغ کبابی بهید به نزد پیغمبر آوردند
گفت بارخدایا بر بان احب خلق را بسوی تو که با من شریک شود در تناول
این طیر پس علی علیه السلام آمد و با حضرت در اکل طیر شوی موافقت نمود
پس علی احب خلق باشد نزد خدای تع بعنی کثرت ثواب و تعظیم که بعنی
فضیلت وجه سیم قوله علیه السلام اخی و وزیری و خیرمن ازکه بعد یا
و یقضی دینی و ینجز وعدی علی ابن ابی طالب یعنی برادر من و وزیر و بهترین کسانی
که خواهند ماند بعد از من که دین من گزارد و وعده های مرا بوفا رساند
علی بن ابی طالب است و این تصریحست بافضلیت وجه چهارم پیغمبر خبر داد
درباره ذی الثدیه که مردی بود از اصحاب که بقتله خیر الخلق و علی علیه السلام در
حرب خوارج قتل او نمود و این نیز تصریحست بافضلیت وجه پنجم

قوله علیه السلام لفاطمه اما ترضین انی زوجتک من خیرامتی وجه ششم قوله او
خیرمن ازکه بعد یا علی وجه هفتم نقلست از عایشه که گفت بودم نزد پیغمبر
که داخل شد علی پس گفت هذا سید العرب پس من گفتم که پدرم و مادرم
فدای تو باد آیا تو نیستی سید عرب فقال انا سید العالمین و علی سید
العرب پس هر گاه علی سید عرب باشد سید اصحاب نیز باشد و چون سید
اصحاب باشد افضل اصحاب باشد وجه هشتم قوله علیه السلام لفاطمه ان الله
اطلع علی اهل الارض فاختار منهم اباک فاتخذه نبیا ثم اختار ثانیه فاختار
بعلک و ظاهر است که برگزیده خدا بودن بعد از پیغمبر دلیلست بر
افضلیت بعد از پیغمبر وجه نهم مواخاه پیغمبر با علی چه پیغمبر میان دو کس
از اصحاب عقد اخوت فرمود و خود با علی مواخاه نمود و شکی نیست
دلالتش بر افضلیت علی وجه دهم در روز خیبر تخت ابوبکر را فرستاد
و منهزم برگشت پس عمر رفت و او نیز گریخت پس حضرت بقتال
مهموم شد و فرمود لاعطین الرایه الیوم رجلا یحب الله و رسوله و یحبه الله
و رسوله کرار غیر فرار و هر یک از مهاجر و انصار توقع داشتند که علم
باو خواهد داد پس حضرت ملتفت بکس نشد و گفت این علی کفتند در چشم دارد

پس علی را طلبیده آب دهن مبارک در چشم وی انداخت و علم بدست وی داد
و فتح بدست او شد و بیان دلالتش آنکه صفت کردن پیغمبر علی را
بصفات مذکوره مستلزم آنست شیخین صریحت که صفات مذکوره مر شیخین
را بلکه مر دیگری را حاصل نیست **وجه دوازدهم** قوله تع فی حق النبی علیه السلم
فان الله هو مولاه و جبرئیل و صالح المؤمنین یعنی خدا ناصر است پیغمبر را
و جبرئیل و صالح مؤمنین و المفسرون قالوا المراد من صالح المؤمنین علی ابن
ابی طالب و دلالتش بر افضلیت ظاهر است چه خصوص ساختن خدای تو مر
علی را بنصرت پیغمبر که افضل طاعات و مقارن گردانیدن نصرت خدا
بنصرت خود و جبرئیل صریحت در افضلیت **وجه دوازدهم** قوله صلی الله علیه و آله
من اراد ان ینظر الی آدم فی علمه و الی نوح فی تقواه و الی ابراهیم فی حلمه و الی
موسی فی هیبته و الی عیسی فی عبادته فلینظر الی علی بن ابی طالب و این حدیث
دلالت کند بر مساواة علی با انبیای عظام در صفات مذکوره که مستلزم
جمیع حسنات فضل و صفات کمالست و ظاهر است افضلیت انبیا از
سایر صحابه و مساوی افضل افضل **وجه سیزدهم** شک و ریب نیست بودن علی
از ذوی القربی و شک و ریب نیست در وجوب محبت ذوی القربی بنا بر آنکه مر تو

ویرا اجر رسالت گردانیده بقوله تع قل لا اسئلکم علیه اجرا الا المودة فی القربی
و شک و ریب نیست که ابوبکر و یاران او نه چنین اند و هرگز واجب نباشد
محبتشان بر جمیع مسلمین بالضرورة از کسی که نه چنین باشد **وجه چهاردهم** علی را
با شیعیت بخلاف یاران دیگر و با شی افضلیت از غیر با شی بقوله صلی الله علیه و آله
ان الله اصطفی من ولد اسمعیل قریشا و اصطفی من قریش بنی هاشما یا **پانزدهم**
قوله صلی الله علیه و آله من کنت مولاه فعلی مولاه چه لفظ مولی در شان
پیغمبر بفید انه کان محقه و بالکل و صاحب الامر فیهم فعلی علیه السلم ایضا کذلک
و اذا کان کذلک کان افضل و الذی یدل علی انه یفید المعنی الذی ذکرنا
ان النبی صلی الله علیه و آله لما ذکر هذا الکلام قال لعمر علی بخ بخ یا علی
اصبحت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنة **شانزدهم** قوله صلی الله علیه و آله انت منی بمنزلة هرون من موسی و شک و ریب نیست
که هرون افضل از ذات موسی بود پس علی نیز افضل از ذات محمد
باشد صلی الله علیه و آله **وجه هفدهم** روی ابن مسعود ان النبی صلی الله علیه و آله قال
علی خیر البشر من ابی فقد کفر **وجه هیجدهم** ان علیا لم یکفر بالله طرفة عین و ابوبکر
و یارانش کافر بودند و مسلمان شدند و شک و ریب نیست مؤمن دایمی افضل است

ممن کان کافرا ثم صار مؤمنا والاتقی افضل لقوله تع ان اکرمکم عند الله اتقکم
وجه فوزدهم انه علیه السلم کان اکثر جهادا من ابی بکر فوجب ان یکون افضل
منه اما انه اکثر جهادا فامر ظاهر واما انه متی کان اکثر جهادا فهو افضل فلقوله تع
وفضل الله المجاهدین علی القاعدین اجرا عظیما وقوله علی القاعدین یدل علی ان
المراد هو جهاد العدو لا جهاد النفس وجه بیستم ایمان علی قبل از ایمان ابی
بکر بود بدلیل انکه علی علیه السلم بر بالای منبر در مجمع ناس میگفت انا الصدیق
الاکبر قبل ان آمن ابوبکر واسلمت قبل ان اسلم ابوبکر وهرگز هیچکس تکذیب
وی نکرد فدل علی ان ذلک کان ظاهرا فیما بین الصحابه ونیز انس روایت
کرده که بعث رسول الله یوم الاثنین واسلم علی یوم الثلثا ونیز بسبب ایمان علی
اقربست بعقل لانه کان ابن عمه ونی داره ومختصا به بخلاف ابی بکر فانه
کان من الاجانب وایشان چگونه چنین مهمی را اول بر بیگانه اظهار کنند لا
سیما واصغ یقول واندر عشیرتک الاقربین اگر گویند پیغمبر گفتن
عرض اسلام بر احدی نکردم الا انکه توقفی وتاخیری در قبول اسلام کرد دیگر
ابوبکر اصلا توقف نکرد وتا عرض کردم بیوسیمود وبا وجود این خیال تاخر
اسلام ابوبکر از اسلام دیگری صورت نتواند داشت دیگر از تقصیر پیغمبر

در عرض وآن ممنوعست وبتقدیر تسلیم سبق اسلام علی در وقت قبول اسلام کودک
بود ودر صحت اسلام کودک اختلافست وبتقدیر صحت فلا شک ان
اسلام العاقل البالغ الصادر عن الاستدلال افضل من اسلام الصبی الذی
لا یکون بالغا وبر تقدیر تسلیم ممنوع لا شک ان علیا فی ذلک الوقت
ما کان مشهورا ولا مقبول القول بل کان کالصبی الذی یکون فی البیت
فلم یحصل بسبب اسلامه قوة وشوکة فی الاسلام بخلاف ابوبکر کہ شیخی بود محترم
واز بیگانگان وباسلام او قوتی وشوکتی در اسلام حاصل شد جوابش
آنست کہ آنا خبر مذکور معارضه با آنچه در سبق ایمان علی گفتیم شوا مذکور
بنا بر انکه خبر واحد است وبتقدیر قبول مفید ظنی ضعیف پیش نیست ونیز خبر
عرض هرگاه بنا بر خوف باشد تقصیر لازم نیاید واما کودک بودن علی در
وقت اسلام محزوم به نیست ولازم نیاید چه سن شریف آنحضرت شصت و
پنج یا شش بود ومدت نبوت بیست وسه ومدت مکث علی بعد از نبی
قریب سی ومجموع پنجاه وچون پنجاه از شصت وشش یا پنج کم کنی دوازده
یا سیزده ماند وبلوغ درین سن لا محاله ممکن وچون ممکن باشد واجب حکم
بوقوعش لقوله صلی الله علیه وآله لفاطمه زوجتک اقدمهم سلما واکثرهم علما

وبر تقدیر تسلیم لااشاعۀ فی وجود صبی کامل العقل ولهذا حکم ابوحنیفه بصحة
اسلام الصبی فضد ورالاسلام عن علی فی وقت الصبی یدل علی فضله کما
لایخفی واما حصول شوکت بسبب اسلام ابی بکر کاهی سلمت که
مسلم باشد بودن ابوبکر قبل الاسلام من المعتبرین وهو ممنوع پس چون
ثابت شد سبق اسلام علی پس ع افضل باشد لقوله تع والسابقون
السابقون اولئک المقربون واین وجوه ثمانیه اخیره از کتاب
اربعین نقل شد زاید اعلی ماکان فی المواقف وجه بیست ویکم قوله صلی الله علیه وآله
لعلی انت سیدفی الدنیا وسیدفی الآخرة من احبک فقد احبنی ومن احبنی احب
الله ومن ابغضک فقد ابغضنی بتقریب انه واین وجه از شرح مقاصد نقل
شد ومجموع بیست ویک وجهست دال برافضلیت علی علیه السلام بسبیل
اجمال یعنی باعدم تعیین مافیه الفضل مسلک دوم در بیان آنچه دالست بر
افضلیت علی علیه السلام علی سبیل التفصیل اعنی بیان تفصیل فضایلی که علی
علیه السلام در هرکدام ازان افضلست از صحابه وهی امور الاول العلم و
شک ونیست که علی اعلم صحابه است ودلیل برین اما اجمالا فهو انه لاخلاف
فی ان علیا کان فی اصل الخلقة فی غایة الذکاء واللفظنة والاستعداد للعلم

وکان محمد صلی الله علیه وآله فی غایة الحرص علی تربیته وفی ارشاده الی اکتساب الفضایل
وباوجود این درکودکی درکنار او بودند وبزرگ داماد وهمسار او
وکان یدخل علیه فی کل الاوقات وهرگاه شاگرد درغایت ذکاء ودر
نهایت حرص برتعلم باشد واستاد درغایت شفقت ودرغایت
حرص برتعلیم واتفاق افتد که ازطفولیت خدمت استادی چنین کند
واتصال نخدمتش درهروقتی ازاوقات اورا ممکن گردد فلاشک
انه یبلغ فی العلم کل مبلغ اما ابوبکر نرسید بخدمت پیغمبر صلی الله علیه وآله
مگردروقت پیری ووقتی که رسید تیر دوام صحبت میسر نبود وکان
لایصل الی خدمته فی الیوم واللیلة الا مرة او مرتین وعلی علیه السلم کان
متصلا بخدمته صلی الله علیه وآله فی اوان الصغر وقد قیل العلم فی الصغر
کالنقش فی الحجر والعلم فی الکبر کالنقش علی المدر واما تفصیلا فیدل علیه
قوله تع وتعیها اذن واعیه واکثر المفسرین علی انه علی علیه السلم وروی
انه لما نزل هذه الآیة قال النبی صلی الله علیه وآله اللهم اجعلها اذن علی
وقال علی علیه السلم ماسمعت بعد ذلک شیئا وشک ونیست که اختصاص
بمزید فهم وحفظ موجب اختصاص بمزید علمست وقوله صلی الله علیه وآله اقضاکم

علی یعنی دانا ترین شما بقضا وحکم در شریعات علیت وشک نیست که قضا
تحاجت بجمیع علوم پس بایه که علی افضل باشد در جمیع علوم ونیز در قضایا
کثیره عمر خطا کرد در حکم وعلی علیه السلم تنبیه بر خطای او نمود وعمر متعرف شده
گفت لولا علی لهلک عمر وایضا قال علیه السلم علمنی رسول الله الف باب من
العلم فتح کل باب الف باب ونیز فرموده والله لو کسرت لی الوساده
ثم جلست علیها لقضیت بین اهل التوره بتوراتهم وبین اهل الانجیل بانجیلهم و
بین اهل الزبور بزبورهم وبین اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آیه نزلت
فی بحر ولا بر ولا سهل ولا جبل ولا سما ولا ارض ولا لیل ولا نهار الا وانا اعلم
فیمن نزلت وفی ای شئی نزلت ومقصود تمثیل احاطه علم آن سرور است
بجمیع اشیا پس مندفعت اعتراض بایشان بان التوره قد نسخت فکیف
یجوز الحکم بها وایضا فانا نتفحص عن احوال العلوم فاعظمها علم اصول الدین و
قد جا فی خطبه علیه السلم من اسرار التوحید والقران والنبوه والقضا والقدر
واحوال المعاد مالم یات به کلام سایر الصحابه ونیز جمیع فرق متکلمین منسوب
بانحضرتند اما معتزله مفتخرند بانتساب بوی واما اشاعره رئیسشان
ابی الحسن الاشعری تلمیذ ابی علی معتزلیست واما شیعه انتسابشان بانحضرت

ظاهر است واما الخوارج فهم مع غایه بعدهم عنه علیه السلم کلهم ینتسبون الی اکابرهم
وسلفهم وهم کانوا تلامذة علی بن ابی طالب فثبت ان جمهور المتکلمین
من فرق الاسلام کلهم تلامذه علی علیه السلم ومنها علم التفسیر وابن عباس
رئیس المفسرین کان تلمیذا له علیه السلم ومنها علم الفقه وکان فیه فی الدرجه
القصوی کما دل علیه اقتصاکم علی ولو کسرت لی الوساده علی ما مر ومنها علم
الفصاحه ومعلوم ان احدا من الفصحا الذین بعده لم یدرکوا رتبته
ولا القلیل من درجته ومنها علم النحو ومعلوم انه انما ظهر منه وهو الذی
ارشد ابا الاسود الدئلی الیه ومنها علم تصفیه الباطن ومعلوم ان سبب
جمیع الصوفیه ینتهی الیه ومنها علم الشجاعه وممارسته الاسلحه ومعلوم ان
نسب هذا العلم انتهی الیه فثبت بما ذکرنا انه علیه السلم کان استاد
العالمین بعد محمد صلی الله علیه وآله فی جمیع الخصال المرضیه والمقامات
الشریفه واذا ثبت انه اعلم الخلق بعد رسول الله ثبت انه افضل الخلق
بعد رسول الله لقوله تعالی هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون
الثانی الزهد واشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنیا علیه ترک التنعم
وتخشن فی المآکل والملابس ولم یلتفت الی اللذات وقد کان فی الصحابه

جمع من الزنا وكابى دختر وسلمان وابى الدرداء وغيرهم كانوا فيه تلامذة على عليه السلم الثالث الكرم وقد اشتهر انه كان يؤثر الجائع والمحتاج على نفسه واهله وكان نفسه واهله وكان ذلك عادته منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمه ونزل فى شانه ما نزل وفى غزوات كى آورد كه قيمت خاتمى كه على عليه السلم در نماز بسايل داد سر ابر بود با خراج اسلم كه شصد هزار نقره وچهار هزار طلا بود وتصدق ايضا فى ليالى صيامه النذور بما كان مخزون ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة ومتواترات كافة حروب ولقاى ابطال او وقتل صناديد جاهليت ودو قايع بدر واحد وخيبر وخندق حتى قال صلى الله عليه وآله لضربة على خير من عبادة الثقلين وقال جبرئيل لا فتى الا على لا سيف الا ذو الفقار الخامس حسن الخلق وقد كان مع غاية شجاعته وبسالته حسن الخلق جدا وقد كان من سمع غاية منع فيه لاجبن السنة اعداوه الى الدعابه معاويه بصعصعه بن صوحان كفت صفت كن صاحب خود على را كفت كان فينا كاحدنا يعنى در ميان ما كه ميبود يكى از ما بود با ما مكيفت واز ما مى شنيد وبا ما مخورد

ومى آشاميد وبهر طرف كه ميخواندديم اجابت ميكرد ودر كال تواضع وانقياد كه بود ومنع دلك كنا نها به مهابة الكبير المربوب وسياف الواقف على راسه يعنى با وجود اينهمه تسخير كه يديم از وبيم مى بوديم ومانند بسيارى زنجير بسته از جلادى كه بشمشير برهنه بر سرش ايستاده باشد الادس العبادة وكان عليه السلم اذا شرع فى صلوة التهجد يشرع فى الادعوات والتضرعات لله تعالى بلغ مبلغا لا يوازيه احد ممن جاء بعده من الزهاد وكان فى غاية البعد عن الدنيا وكان يقول فيما يقول فى مخاطبة الدنيا يا دنيا يا دنيا ابى تعرضت ام الى تشوقت لهيهات غرى غيرى لا حاجة لى فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير وامكث حقير آه من قلة الزاد وطول الطريق التاسع من زهده وشدته حتى قلع باب خيبر وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعتها بقوة الهية العاشر من النسب الطاهر ومعلوم ان شرف الانسان هو القرب من رسول الله صلى الله عليه وآله وهو كان اقرب الناس فى النسب الى رسول الله ص وعباس اگرچه عم پيغمبر بود اما برادر پدرى عبد الله بود وابو طالب برادر روى بود من الاب والام ونيز على ما شى الطرفين بود

چه پدرش ابوطالب بن عبد المطلب بن هاشم است و مادرش فاطمه بنت اسد
بن هاشم التاسع المصاهره ولم یکن لاحد من الخلق مصاهرة مثل هذه
لعلی ج دامادی فاطمه را نیز نه چون دامادی بدختر دیگر است فانه النبی
صلی الله علیه وآله قال سید نساء العالمین اربعة و احدهن فاطمه صلوات الله
علیها العاشر انه لم یکن لاحد من الصحابه اولاد یشارکون اولاد علی ع
فی الفضیله فانظر الی الحسن والحسین وهما سیدا شباب اهل الجنه ثم الی
اولاد اولاده من اتفق الانام علی تفضلهم علی العالمین حتی کان ابوزید
مع علو درجته سقا فی دار جعفر الصادق علیه السلم وکان معروف الکرخی
بواب دار علی بن موسی الرضا علیه السلم قال شارح المواقف فاما
لاشبهه فی صحته فان معروفا کان صبیا نصرانیا فاسلم علی ید علی بن
موسی علیهما السلم وکان بحیث ما ابوزید ادراک زمان حضرت جعفر کرد
وصحبت ظاهری آنحضرت دریافته چه وی از معروف متاخر است و لکنه
کان یستفیض من روحانیه جعفر فلذلک اشتهر انتسابه الیه پس هرگاه
علی در هریک ازین فضایل مکون زاید باشد بر صحابه افضل باشد از جمیع
فان فضیلته المرء علی غیره انما یکون بما به من الکمالات وقد اجتمع فی علی

من الکمالات ما تفرق فی الصحابه پس اگر علی در هریک ازین صفات کمال
با دیگری مساوی میبود چون در دیگری هم مجتمع نیست لامحاله علی
افضل میبود از همه مکیف که زاید است در هر صفتی از شارک در ان
صفت این بود عمده ادله که از جانب شیعه در کتب معتبره متکلمین اهل سنت
مذکورست و احادیث و روایاتی که درین ادله وارد است همه مروی
بطرق اهل سنت و بحکمه الهم و ثابت نزد ایشان و بهیچکدام از
مختصات شیعه نیست چه مختصات شیعه حجت بر مخالفین نتواند شد
و جوابی که متکلمین ایشان ازین ادله گفته اند بر دو گونه است یکی اجمالی
و دیگری بتفصیلی اما جوابی که بتفصیلیه راجعست بالقدح در ثبوت خبر و
یا بتاویل و تخصیص آن و یا بمعارضه بنقل فضایل برای ابوبکر و هر جوابی
که بمنع ثبوت خبر باشد چون از مصححات حدیث شناست مفری نتواند
داشت چه لااقل موجب امکان و الزام ایشانست و اما تاویل و تخصیص
اگر دلیلی نباشد نسبت بمرتبه ظاهر و مقتضای ظاهر ممنوع نباشد
بدلیلی ترک شان جایز نیست و حال انکه دلالت در غایت ظهورست مثل
تخصیص خبر واجب خبر من بعض الوجوه و واجب در شی معین احتمال آن و اما

معارضه بر تقدیر ثبوت روایتی چند معدود و دلیل اقتدا بالذین بعدی ابی بکر
و عمر و مثل عالم سید اکهول اهل الجنة و مثل یا بی الله و رسوله الا ابا بکر
و مثل ما طلعت شمس و لا غربت بعد النبیین علی رجل افضل من ابی بکر و مثل
لو کنت متخذا خلیلا لاتخذت ابا بکر خلیلا و امثال آن چون از مختصات
ایشانست و در طرق شیعه اصلا موجود نیست بلکه منافی آنها ثابتست
باحادیث و روایات غیر محصور و غیر محکن الحصر که همه بطرق ایشان
ثابتست و در صحاح کتب ایشان موجود چنانکه شمه ازان در
تضاعیف این باب مذکور شد چه تواند کرد و چگونه برابری تواند نمود

واما جواب اجمالی ازین قبیل صاحب المواقف و الجواب عن
الکل انه یدل علی الفضیلة و اما علی الافضلیة فلا و کیف و مرجعها الی
کثرة الثواب و ذلک یعود الی اکتساب الطاعات و الاخلاص فیها و ما
یعود الی نصرة الاسلام و تقویة الدین یعنی اگر شیعه دلالت بر
افضلیت علی نکند چه افضلیت عاید بکثرت ثوابست و ثواب
مترتب بطاعات و اخلاص در طاعات و نصرت و تقویت
دین و اسلام و ابوبکر تا مسلمان شد همیشه مشغول بوده بدعوت مردم

بسوی

بسوی خدا و بدست او مسلمان شدند عثمان و طلحه و زبیر و سعد بن ابی وقاص
و عثمان بن مظعون و اسلام بایشان قوی شد و قال شارح المقاصد بعد
ذکر الادلة المذکورة علی فضیلته علی ابن ابی طالب و الجواب انه لا کلام
فی عموم مناقبه و وفور فضایله و اتصافه بالکمالات و اختصاصه بالکرامات
الا انه لا یدل علی الافضلیة بمعنی زیادة الثواب و الکرامة عند الله تعالی
بعد ما ثبت من الاتفاق الجاری مجری الاجماع علی افضلیة ابی بکر ثم عمر
و بر عاقل پوشیده نماند ازین دو جواب که این دو عظیم الشان ج کنانه استعداد خود
آن تهی نموده اند واضح و لایح تواند شد حقیقت دعوی ما در اول
فصل که انجماعت منع افضلیت علی بزبان میکنند نه بدل و بلفظ
میکنند نه بمعنی و شارح مقاصد در شرح عقاید نسفی در باب تفضیل
عثمان بر علی و توقف سلف درین باب گفته و الانصاف انه ان اراد بالافضلیة
کثرة الثواب فللتوقف وجه و ان اراد ما یعده ذوو العقول من
الفضایل فلا وشک نیست در جریان این سخن در باب ابوبکر و عمر نیز
پوشیده نماند که فضیلت بمعنی کثرت ثواب اگرچه بالمفهوم و بحسب
صدق غیر فضیلت بمعنی اتصاف بفضایل و کمالاتست اما بحسب تحقق

وجود از وجد اشواند بود چه ثواب مترتب شواند شد مگر بر علوم و
اعمال که مراد از فضایل و کمالات است پس توقف در جمیع باب اصلا
وجهی شواند داشت **فصل هفتم از باب ششم مقالیم** در بیان نفی اهلیت
امامت و خلافت از غیر علی علیه السلم و دلیل بر این چند وجه است اول
نص قرآن مجید و هو قوله تع لا ابراهیم انی جاعلک اماما قال و من
ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین یعنی نمیرسد عهد من بهر که ظالم بوده
باشد و مراد از عهد نبوت مگر امامت بدلیل انی جاعلک اماما و خلفای
ثلثه ظالم بودند بنا بر انکه کفر در ایشان متحقق بود و هر که کافر باشد
ظالمست لقوله تع ان الشرک لظلم عظیم و لقوله تع الکافرون هم
الظالمون و مضمون آیه نفی نیل عهد است از هر که ظالم بوده باشد
در وقتی از اوقات در جمیع ازمنه مستقبله آن وقت چه صیغه
لا ینال فعل مستقبل منفی است و نفی مستقبل مفید عموم بدلیل صحت استثنا
بان یقول مثلا لا ینال عهدی الظالمین الا عبد ترک الظلم و هر جمله
صحیح باشد استثناء او واجبست دخولش در حکم مستثنی منه لولا
الاستثناء و باین تقریر مندفعست جواب موافق و شرح مقاصد

ازین

ازین دلیل منع کون من کان کافرا ثم اسلم ظالما یعنی لانسلم
که کافر وقتی که مسلمان شد ظالم باشد چه در وقت اسلام کافر
بود صادق نیست و چون کافر صادق نباشد ظالم بسبب کفر
صادق نشواند بود و وجه دفع آنست که صدق ظالم بر کافر در
وقت کفر کافیست در استدلال و حاجت نیست بصدق
در وقت اسلام نیز چه همین که در وقت کفر ظالم باشد صادقست
عدم نیل امامت در جمیع اوقات مستقبله وقت ظلم و از جمله
اوقات مستقبله وقت ظلم زمان اسلامست پس هر که کافر ظالم
باشد در وقتی هر چند مسلمان شود و اصلاح حال خود کند فاقد
امامت شواند بود بنص آیه کریمه و امام فخر ایراد این دلیل در
کتاب اربعین بتقریر مذکوره کرده و جواب از ان بمنع عموم
کفته و دلیل عموم را که صحت استثناست معارضه کرده بصحت
تقسیم یعنی یصح ان یقال الظالم لا ینال عهد الامامة فی حال کونه
ظالما او جمیع الاحوال قلولا انه مفهوم مشترک بین القسمین لم یصح
تقسیمها و جوابش آنست که نیل عهد که مفهوم ثبوتیست قابلیت

مرتقسیم بحال ظلم و بجمیع احوال الا عدم قبیل عهد که مفهوم سلبی است و سلب
مفهوم مشترک تحقق نشود مگر در ضمن سلب جمیع افراد بخلاف ثبوت
مفهوم مشترک که جایز است تحقق در ضمن فرد واحد و این دلیل
عامست مر ابوبکر و غیر ابوبکر را و وجوه دیگر در بیان نفی اهلیت
غیر را امامت را طعن کردست در هر یک از ایمه ثلثه بمطاعن متواتره
طعن ج که منافی امامت باشد اما در ابوبکر اول آنکه مخالف صریح کرد بانص
کلام خدا و هو قوله تع یوصیکم الله فی اولادکم الآیه در منع فاطمه زهرا
صلوات الله علیها میراث پدرش پیغمبر را صلی الله علیه وآله و معلومست
عموم خطاب پیغمبر و امت را و مستثنی شد درین منع بخبری که خود
منفرد بود بروایتش و هو ان النبی صلی الله علیه وآله قال نحن
معاشر الانبیا لا نورث ما ترکناه صدقة و حال آنکه بغایت قلیل
الروایه است و متهمست درین روایت لکونها منافیة لحکم
الصدقة و عجیبست بغایت بلکه ممتنست بحسب عادت اختصاص
ابوبکر بشنیدن چنین خبری دون غیره و ممتنست عقلا و شرعا که ترکه
پیغمبر صدقه باشد نه میراث و بر وارثان او اختصاص ترکه او حرام

وضع و تنگ پیغمبر وارثان خود را خبر نداده باشد از ین حکم و منع نفرموده
از طلب آن و اهمال کرده باشد انذار اهل بیت و فرزندان و
خویشان خود را با وجود انکه مامورست بآن بقوله تع و
انذر عشیرتک الاقربین و با انکه خبر داده باشد اهل بیت و
فرزندان پیغمبر شنیده باشند سخن پیغمبر را و انقیاد کرده باشند
امر او را و طلب غیر حق خود نکرده باشند با انکه معصوم و
مطهرند بحکم نص قرآن که انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس
اهل البیت و یطهرکم تطهیرا و بتراین روایت مخالف صریح
قرانست در ثبوت میراث از انبیا حیث قال تع و ورث
سلیمان داود و قال تع عن زکریا هب لی من لدنک ولیا یرثنی
و یرث من آل یعقوب پس مندفعست جواب بوافق و
مقاصد که روایت مذکور اگرچه خبر واحد است لیکن حاکم را
رسد عمل بآن هرگاه خود بمشافهه از پیغمبر شنیده باشد چه این
چنین خبری مفید قطع خواهد بود پس تخصیص قرآن بآن توان کرد
و وجه دفع آنست که حاکم هرگاه بفرموده پیغمبر حاکم باشد و معصوم

باشد اورا رسد عمل نشنیده خود از پیغمبر هرگاه او مخالف شنیده و صریح قرآن
نباشد و محالست که باشد نه حاکمی را که از پیش خود حاکم باشد
و مع هذا متهم نیز باشد و نیز آنچه را دعوی شنیدن کرده مخالف
صریح قران باشد فاعتبروا یا اولی الابصار و نیز ابوبکر مخالفت
این حکم کرد در نزاع علی و عباس کما رووه انهما اختلفا فی علیه
رسول الله وسیفه و عمامته فحکم بها ابوبکر میراثا لعلی بن ابی طالب
پس اگر صدقه بودی بر علی حلال نبودی و واجب بودی بر ابوبکر
انتزاع از دست هر دو دوم انکه منع فاطمه علیها السلم کرد از
فدک و آن قریه چند بود از خیبر که پیغمبر آنرا بوی بخشیده بود و
متصرف او داده و ابوبکر بعد از پیغمبر ضبط آن قری فرمود و زهرا
علیها السلم اظهار خشم نمود و تصدیق وی نکرد علی علیه السلم و حسنین و
ام ایمن ادای شهادت کردند رد نمود و حال انکه علی بحکم آیه
مباهله بمنزله نفس پیغمبر و زهرا بمقتضای فاطمه بضعة منی من اذاها
اذانی بضعة پیغمبر است و حسنین سیدا شباب اهل الجنة و ایجه
بروایاتی که ثابت شده بطرق اهل سنت و بمقتضای آیه تطهیر

اهل بیت و واجب العصمه و الطهاره و ام ایمن زنی بود که نبی در شان او
گفته بود ام ایمن امراة من اهل الجنة پس مندفع شد جواب مولف
که منع عصمت مدعی نبوده میگوید در شهادت حسنین نباید ان
بود که قبول شهادت ولد برای احد الابوین خلافی است و رد
شهادت علی و ام ایمن نباید بقصور از نصاب شهادت و هو حجلان
او رجل و امرأتان و حکم بشاهد و یمین نکرد تا گوئید ایضا مما اختلف فیه
و وجه دفع آنست که ظلم ابوبکر نباید بر تکذیب اهل البیت و رد شهادت
ایشانست که بمقتضای صریح قران مذهب ارجس و واجب الطهاره
اند نه شهادت منع فاطمه از فدک و منع کردن ابوبکر حق عصمت و طهارت
را از اهل البیت غایت امتحت از منع فدک و ظلم او بر اهل البیت
فی الحقیقه آنست نه این و عجب حالیست که تصدیق ازواج سود در ادعای
اختصاص حجره مطهره بدون شاهدی و تکذیب فاطمه کرد با وجود عصمت
و شهادت اهل عصمت و شارح مقاصد در جواب منع صحت قضیه
فدک نموده میگوید لو سلم صحة ما ذکر فلیس علی الحاکم ان یحکم بشهادة
رجل و امراة و ان فرض عصمة المدعی و الشاهد و له الحکم بما علمه بقضیا

وان لم یشهد به شاهد وطرفه حالیت که منع صحت قضیه مذکوره از آنجا
معقول نشده واصحاب او با انکه منع متواترات دیگر مانند خبر غدیر
وغیر آن نموده اند منع صحت قضیه مذکوره نتوانسته بود وطرفه تر
انکه با فرض عصمت مدعی وشاهد معلوم نیست بودن خلاف دعوی
مدعی بیت کمر تجویز اجتماع نقیضین عبرت کنند که بجا رکان ما انکه
از علمای معقولند بچه نامعقولات بازی خود میدهند وعجبتر از همه انکه
بعد از جواب مذکور میگوید ولعمری ان قضیه غدک علی ما یرویه الروافض
من ابین الشواهد علی انهاکهم فی الضلاله وافتراءهم علی الصحابه وکونهم
الغایه فی الغوایه والنهایه فی الوقاحه فطنوا بمثل ابی بکر وعمر انهما اقتدا
حتی سلاله النبوه ظلما لینتفع به الآخرون لا انهما غصبا ولان بمثل
بهما وبمثل علی علیه السلم انزع علمه الحقیقه الکمال لم یدفع تلک الظلامه اما خلافه
وسایر الصحابه انهم سکتوا علی ذلک من غیر تعرض ولا اعتراض
سوگند میخورد که قصه غدک بطریقی که شیعه روایت میکنند شاهدین آنست
بر فرط وقاحت شیعه در ضلالت وبر در دغ بستن ایشان بر صحابه در
بودن شیعه در غایت گمراهی در نهایت بیشرمی که گمان برده اند بمثل

ابوبکر وعمر که ایشان حق فرزند پیغمبر بظلم گرفته باشند که دیگران بآن
منتفع شوند خود شان ونه خویشان وگمان برده اند بمثل علی علیه السلم
که در وقت خلافت خود که قادر بود بر رفع ظلمات رفع چنین ظلمی
کرده باشد وحق را مستحق نداده وگمان برده اند بر صحابه که
چنین ظلمی را دیدند وساکت شدند وهیچ نگفتند وپوشیده نماند
که این کفتگوشی بنا بر منع صحت نقل قضیه مذکوره است وبجای
آن منع وبر عاقل ظاهر است که منع صحت خبر غدک در برابر منع
وقوع خلافت ابی بکر است چه هر که خلافت ابی بکر را شنیده یا
نقل کرده خبر واقعه غدیر را نیز شنیده ونقل کرده وانچنین
قابل تعرض جواب نیست غایتش تعجب در نیست که گمان ظلم ابوبکر
بر سلاله نبوت واقترای این ظلم بابوبکر چگونه باشد بر تقدیر تسلیم
صحت نقل باکمال کذب سلاله نبوت وادعای خلاف حق بمضمونه
پیغمبر وکمال شهادت روز وگواهی باطل بمثل علی بن ابی طالب
وبمثل حسنین که نص قرآن گواهی بطهارتشان داده وتدین
اهل بیت پیغمبر چون باشد باین ابوبکر وعمر که گمان ظلم در باره

ایشان بردن ضلالت وغوایت باشد وکان کذب وطلب ناحق
باهل بیت رشد وهدایت وبیشرمی او وقاحت درنسبت ظلم بابکر
بیشتر باشد یا درمنع عصمت سلاله نبوت واهل بیت طهارت ما از
سر دعوی عصمت اصطلاحی نکذبیم ومضایقه آن نکنیم باعصمت وطهارت
قرانی چه توان کرد فاعتبروا یا اولی الابصار واما دفع کردن
علی علیه السلم ظلامت مذکوره را در زمان خلافت خود نه بران بود که
خلافت او بعد از ثلثه خلافتی بود که در ان خلافت علی بمقتضی علم
خود تواند کرد چنانکه پیش ازین اشاره بآن کردیم علی در خلافت
کدام بدعت ابوبکر وعمر را که مظنه غرضی دران بود توانست رفع
نمود که فدک را حق فرزندان خود نمود وبصیغه صدقه تصرف دران
شده رفع تواند کرد سیم انکه ابوبکر ایذای پیغمبر کرد وایذای پیغمبر
ایذای خداست وکدام ظلم بالاتر از ایذای خدا ورسول تواند بود اما
اینکه ایذای پیغمبر کرد بنابر انکه ایذای فاطمه کرد در رد دعوی وی
وتکذیب وی کرد در ادعای بخشش فدک وتکذیب شخصی بالضروره
ایذای اوست وتیز ثابت ومحققست پیشتر وپیشتر که فاطمه از وآزرده

شد وازو راضی نشد تا انکه رحلت کرد ووصیت نمود که او را شب دفن
کنند تا ابوبکر بجنازه او حاضر نشود وبر و نماز نخواند واین خبر در
اکثر کتب ایشان موجود است از جمله در صحیح بخاری در جزو خامس
ودر صحیح مسلم در جزو ثالث کا ذکره فی الطرایف واین ابی الحدید در
شرح نهج البلاغه ایراد کرده بطرق کثیره وگفته که این خبر محقق ومعلوم
است ودفع آن نتوان کرد ونقل کرده که ابوبکر بعد از آزردن فاطمه
یکروز بعیادت خواهی او عمر را فرستاد وخود نرفت او فاطمه را راضی
نشد وهمان نا راضی وغضبناک از دنیا رحلت کرد ووصیت نمود که
پنهان دفنش کنند وبعد از تصحیح وتحقیق این خبر چون خود سنی ست در
صدد توجیه واعتذار آن درآمده بعذرهای که بدتر از گناهست و
اینجا مقام ذکر آن وحاجت بتطویل سبب آن نیست چهارم
انکه قصد احراق خانه علی علیه السلم کرد وعمر را برانداشت که خانه علی را
بسوزاند ودران خانه علی وفاطمه وحسن وحسین علیهم السلم وجماعتی از بنی هاشم
بودند تا برخیزند وبیرون آمده با او بیعت کنند ذکر الطبری فی تاریخه
قال انی عمر بن الخطاب منزل علی علیه السلم فقال واللہ لاحرقن علیکم او

تخرجن للبیعة وذکر الواقدی ان عمر جاء الی علی ع فی عصابة فیهم اسید بن
الحصین وسلمة بن اسلم فقال اخرجوا او لتخرجنها علیکم وابن جبیرة ذر
غرّر آورده که زید بن اسلم گفت من از جمله جماعتی بودم که همه
میکشیدند با عمر بسوی خانه فاطمه در وقتی که علی و اصحابش انتشاع
از بیعت مینمودند پس عمر گفت مر فاطمه را که بیرون فرست آنانی
را که در خانه تواند والا خانه را با هر در و ست بسوزانم فاطمه
فرمود که میسوزانی علی را و فرزندان مرا گفت ای دایه مکر
اینکه بیرون آیند و بیعت کنند و ابن عبد ربه آورده که علی و عباس
در خانه فاطمه بودند که ابوبکر گفت مر عمر را که برو و بیارش از او اگر
ابا کنند مقاتله کن با ایشان خاقبل بقبس من نار علی ان یضرم
علیهما النار فلقیته فاطمة فقالت یا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا
قال نعم و در کتاب محاسن و کتاب انفاس الجواهر مثل این
وارد شده و اینجا از علمای اهل سنت اند **پنجم** انکه تخلف نمود
از جیش اسامه و حال انکه پیغمبر گفته بود لعن الله المتخلف عن جیش اسامه
انکه خلیفه خود کرد عمر را و حال انکه پیغمبر باعتقاد ایشان استخلاف

کرده بود پس اگر استخلاف خوب بود چرا پیغمبر نکرد و اگر بد بود چرا ابوبکر
کرد و عمر در وقت رحلت گفت ان لم استخلف فان رسول الله لم
یستخلف وان استخلف فان ابابکر استخلف و هذا تصریح منه بعدم
استخلاف النبی صلی الله علیه وآله **ششم** انکه عمر گفت بیعت ابوبکر
فلتة بود یعنی بدون تامل و تدبیر بود پس عمر او الی شلها فاقتلوه
هفتم انکه گفت اقیلونی ولست بخیرکم و علی فیکم یعنی عزل کنید
مرا که من بهترین امت نیستم در حالتی که علی در میان امت است **هشتم**
انکه پیغمبر صلی الله علیه وآله هرگز تولیت امری با و تفویض و حال انکه
کم بود از صحابه که با و خدمتی مرجوع نشد و نوبتی بجمل و صفین براه
نکرد و علی علیه السلام را از عقب نفرستاده عزل وی نمود پس
هرگاه کسی صلاحیت ادای آیه چند یا حتی مخصوص نداشته باشد
اهلیت ریاسته عامه که متضمن ادای جمیع احکام الله است بعموم الناس
چگونه تواند داشت **نهم** انکه در وقت موت گفتای کاش
از پیغمبر میپرسیدم که هل للانصار فی هذا الامر حق و هذا شک و منشا
صحة ما احتج به علی الانصار من قوله الائمة من قریش الی غیر ذلک من الامور

التی لاتحصی وجمیع این امور بطرق اهل سنت مقبول و در کتب ایشان
موجود است واما مطاعن عمر اکثر بلکه جمیع اموری که از
مطاعن ابی بکر بود و غیر آن مثل منع پیغمبر ص از کتابت وصیت و
مواجهه او بقول لیهجر او بهذی و مثل شک کردن او در موت پیغمبر و
انکار نمودن و گفتن والله ما مات محمد تا اینکه ابوبکر گفت الا سمعت قوله تع
انک میت وانهم میتون و مثل امر بر جیش حامله تا انکه علی علیه السلام
منع فرموده گفت ان کان لک علیها سبیل فلیس لک علی ما فی بطنها سبیل
و مثل امر برجم مجنونه حتی قال علیه السلام القلم مرفوع عن المجنون حتی یفیق
و مثل انکه منع کرد از مغالاه مهور و گفت هر که گران کند مهر دختر خود را
از جمله بیت المال ش کرد ایم تا انکه زنی با او محاجه کرد بقوله تع وآتیتم
احدیهن قنطارا و نرمش کردانید فقال کل الناس افقه من عمر
حتی المخدرات فی الحجال و مثل انکه بدیوار خانه برآمد و اهل خانه را بر
منکری دید ایشان با وگفتند اخطأت من جهات یعنی پنج جهت خطا
کردی یکی انکه تجسس کردی و حق تع نهی کرده از تجسس بقوله تع ولا تجسسوا
دیگر انکه از غیر در خانه درآمدی و قال تع واتوا البیوت من ابوابها دیگر

فقط از نسخه که مقابله شده و نسخه دیگر

انکه بی اذن درآمدی و قد قال تع لاتدخلوا بیوتا غیر بیوتکم حتی تستانسوا دیگر
انکه سلام نکردی و قد قال تع وسلموا علی اهلها پس عمر مخل شده
بر کشت و مثل انکه متعتان کانتا علی عهد رسول الله وانا احرمهما یعنی
متعه حج و متعه نساء در زمان پیغمبر مشروع بود و من هر دو را حرام
گردانیدم و غیر و نکث من الامور التی لا تکمن احصاؤها واما مطاعن
عثمان مستغنی است از بیان تا انکه اکثر صحابه از کثرت ظلم و عدوان
و تعدی و طغیان او بر روی او درآمده کردند با او آنچه کردند فصل
هشتم از باب سیم مقام پنجم در نتیجه فصول و مکنون درین باب بدانکه
از مجموع آنچه مبین شد در فصول سابقه ثابت کشت وجوب وجود امام
در هر زمانی از ازمنه و وجوب اعتبار عصمت و نص و افضلیت در
امام پس هر که یکی از امور ثلثه در و منفقود باشد امامت را شاید
فضلا عن الثلثه اما عصمت نباید انکه چون حافظ دینت مامون
باشد از وقوع خلل بزیادتی و نقصان در دین و اما نص نباید
انکه عصمت معلوم نتواند کشت و ایمنی حاصل نتواند شد مگر وقتی
که نص از خدا و رسول محقق شود و اما افضلیت نباید انکه امام محتاج

الیه جمیع مردمست در جمیع امور و تا افضل از همه مردم نباشد محتاج
الیه همه در دین و مطاع کل شواند بود و چون این امور ثابت شد
معلوم شد که امام و خلیفه اول بعد از رسول الله صلی الله علیه و آله
علی ابن ابی طالب علیه الصلوة و السلم بنا بر اتفاق کل امت بر
اتفای مجموع امور ثلثه از غیر علی علیه السلم پس متعین باشد علی ع
برای امامت والا لازم آید خلو زمان از وجود امام طریقه
دیگر ثابت شد وجوب عصمت در امام و غیر علی و ایبیت
عصمتش بالاتفاق پس امام السلم غیر علی نشواند بود طریقه دیگر و ایبیت
اقتصار نص در امام و غیر علیه السلم منصوص نیست بالاتفاق
پس امام علی باشد علیه السلم طریقه دیگر ثابت شد منصوص بودن ع
بامامت و چون منصوص باشد امام او باشد نه غیر او لامتناع
مخالفة النص طریقه دیگر غیر علی متصف بود بظلم در وقتی از اوقات
و هر که ظالم باشد در وقتی از اوقات هرگز امام نشواند بود پس امام
غیر علی نشواند بود طریقه دیگر از غیر علی صادر شد ظلم و نسیج زده و
ادعای امامت و هر که صادر شود از و ظلم و نسیج در وقت ادعای

طریقه دیگر ثابت شد افضلیت ع
وجوب افضل بودن امام المفضول عالی الفاضل
ص ۵ ص ۳

مختص بکتب بخانه مسجد اعظم - قم

امامت بالنص امام نشواند بود پس غیر علی امام نشواند بود طریقه دیگر غیر
علی منصوص نیست و هر که منصوص نیست ماذون نیست بخلافت
و هر که ماذون نیست بخلافت خلیفه نشواند بود طریقه دیگر اجماعست
در اینکه امام یا علی است یا عباس یا ابو بکر لیکن ابو بکر و عباس امام
نشواند بود دلاشعاء العصمة عنهما بالاتفاق پس ع امام باشد والا
لزم خرق الاجماع المرکب طریقه دیگر اگر ابو بکر امام باشد یا نبی
خواهد بود یا پیغمبر لان کل من قال بامامته قال بذلک الحصر
والقسمان باطلان امامش مسبوق در روز سقیفه محتاج بیعت
نبی شد و اظهار نبی میکرد و اما بیعت نبا بر انکه ثابت شد که
بیعت طریق باثبات امامت نشواند بود بلکه ثبوتش موقوفست
بنص طریقه دیگر معلومست علما اجمالیا یقینیا اختلاف پیغمبر باز
زحمت مراعاتی را نبا بر دو وجه یکی انکه معلومست از دأب و
عادت پیغمبر که در هر غیبتی از مدینه خلیفه میکرد و تا امر رعیت مهمل
و ضایع نماند و این معنی لامحاله اهمست بعد از موت نبا بر انکه رعایت
مصالح رعیت با حیات اگرچه دشوار است لیکن ممکنست بخلاف

نبا بر انکه الهی ۲

مشقتی (۱) ۲

رعایت مصالح رعیت بعد از موت کرمشعث پس تعین خلیفه بعد از موت
اهم باشد از تعین بعد از غیبت وجه دویم انکه پیغمبر گفت انما انا لکم
مثل الوالد لولده فاذا ذهب احدکم لحاجة فلا یستقبل القبلة ولا
یستدبرها و نیز معلومست که شفقتش بر امت پیش از شفقت پدر
بود و بر فرزند همچنان که مشعث عادة که پدر در حال صحت
و صحت اختیار تعین وصی برای فرزندان نکند و اگر کند فعال
مذموم خواهد بود عقلا کذلک مشعث عدم استخلاف پیغمبر مرادی
را پیش ثابت شد مجملا و جواب استخلاف و چون ثابت عدم
استخلاف غیر علی پس ثابت استخلاف علی علیه السلم طریقه دیگر
اجماعست که پیغمبر در غزوه تبوک علی علیه السلم را خلیفه کرد بر مدینه
و دیگر عزل او نکرد پس ثابت شد بر خلافت مدینه بعد از موت پیغمبر
نیز و چون خلیفه باشد بر مدینه خلیفه باشد بر کل امت اذ لا قایل بالفرق
فصل نهم از باب سیم مقالتیم در ذکر ادله مخالفین بر خلافت ابوبکر
و جواب ازان بدانکه امت در تعین اول خلیفه بعد از رسول صلی الله علیه و آله
بر سه فرقه اند اول شیعه و مذهب ایشان آنست که خلیفه بافضل بعد از

پیغمبر صلی الله علیه و آله علی ابن ابیطالب علیه السلم و اولاد ایشان استحق ذکر
یافت دوم گروه بر اتباع قاسم این گروه که قایلند بخلافت عباس
عم رسول الله صلی الله علیه و آله و ایشند بنی العباس و سنمک ایشان
غیر ظاهر است بطلان ایشند مذهب سیم اهل سنت و ایشان خلیفه
اول ابوبکر را دانند و بعد ازان عمر و بعد ازان عثمان و بعد ازان
علی را و سنمک ایشان در خلافت ابوبکر چند وجهست اول
اجماع و این عمده ادله ایشانست قال شارح المقاصد موافقا لما
قاله سایر علمائهم لنا یعنی فی اثبات خلافة ابی بکر وجوه الاول و هو
العمدة اجماع اهل الحل والعقد علی ذلک وان کان من البعض بعد تردد
و توقف و کفته که اول تردد از انصار واقع شد که گفتند منا امیر
و منکم و بعد ازان از ابوسفیان که گفت ارضیتم یا بنی عبد مناف
ان یلی علیکم تیمی والله لامتلان الوادی خیلا و رجلا و فرستاد ابوبکر
عمر و ابوعبیده را نزد علی و گفتگوی بسیار شد و غلظتی از عمر ظهور
رسید و ناگاه علی آمد و دخل فیما دخل فیه الجماعة و قال حین قام عن
المجلس بارک الله فیما ساءنی و سرکم و جواب ازین دلیل که باعتراف

انیان عمده دلایل ایشانست منع تحقق اجماعست در هیچ وقتی از
اوقات اما در صدر خلافت ظاهراست باعتراضهم و اما در وقت
دیگر بنابر انکه مبنی اجماع آنست که رای هر یک از اهل حل و عقد
و معتقد او راجح در نظر او امر مجمع علیه باشد نه انکه از روی جبر و اکراه
از و قول و تلفظ بآن صادر گردد که مطابق اعتقاد او نباشد و در
اجماع مذکور باعتراضهم مبنی مذکور متحقق نیست چه خود فاضلند که از
عمر غلطی واقع شد و بیان آن غلطت در کتب احادیث ایشان
بشرحی که شمه از ان مذکور شد من حدیث اعراق البیت و غیره
مذکورست پس بیعت علی بر تقدیر تسلیم والحال هذه چگونه دلالت
برضای او و موافقت رای و اعتقاد او تواند کرد و تفصیل سند منع
آنست که مراد از اهل و عقد مجتهدین است چنانکه در کتب اصول قوم
مبین شده پس خالی از ان نیست که علی علیه السلام مجتهد بوده یا نه
و توقف در بیعت از روی اجتهاد بوده یا نه اگر مجتهد بوده و توقف
بنابر اجتهاد بوده پس توقف را هیچ ضرر در انعقاد اجماع و اگر مجتهد
نبوده و توقف بنابر ان بوده که باجتهاد تحصیل رای درین مسئله نماید

پس اگر رای حاصل شده بود چه احتیاج بغلطت و اعراق بیت و امثال
آن بود و اگر هنوز تحصیل رای نشده بود دیدار ایشان بخلاف مطلوب
تعلق گرفته بود پس مجرد موافقت زبانی و قولی با سایر مجتهدین از
بیم و خوف چگونه محقق و متمم اجماع تواند شد دلیل رابع اجماع مرکبست
و مبانی آنست که امت فاطمه برانند که خلیفه بعد از رسول یا ابوبکر است
یا علی یا عباس لیکن علی و عباس خلیفه نبودند بنابر انکه با بوبکر بیعت
نمودند و امر را باو تسلیم کردند و با او منازعه نکردند و این مبنی دلیلست
بر انکه ایشان خلیفه نبودند چه با استحقاق خلافت ترک منازعه و
تسلیم امر غیر مستحق منافی عصمتی که شیعه مدعی اند پس واجب که ابوبکر
خلیفه باشد والا فرق اجماع مرکب لازم آید و هو باطل و جوابش
ظاهر است چه ترک منازعه مطلقا لا نسلم که منافی عصمت باشد بلکه
با قدرت و وجود اعوان و انصار چنانکه گذشت دلیل خامس
قوله تع وعد الله الذین امنوا منکم و عملوا الصالحات لیستخلفنهم فی الارض
خدای تع وعده کرده بمؤمنان که ایشان را خلیفه گرداند در ارض و ثابت
نشد خلافت برای غیر خلفای اربعه پس ثابت باشد خلافت خلفای اربعه

بترتیب والتاخلف وعد لازم آید وجوابش آنست که ثبوت خلافت لازم
ندارد وقوع خلافت بمعنی انقیاد و اطاعت مردم را چانکه بثبوت
نبوت بلا خلاف پس لا نسلم که خلافت موعود ثابت نباشد مکرر برای
خلفای اربعه بلکه ثابت نیست باعتقاد شیعه مکرر برای علی و اولاد
او نه برای غیر ایشان دلیل چهارم قوله تع قل للمخلفین من الاعراب
ستدعون الی قوم اولی باس شدید تقاتلونهم او یسلمون فان
تطیعوا یؤتکم الله اجرا حسنا وان تتولوا کما تولیتم من قبل یعذبکم
عذابا الیما یعنی بگو یا محمد مر تخلف کنندگان را از جنگ حدیبیه گزندگ
باشد شما دعوت کرده شوید بجنگ جماعتی ذوی شوکت و عظمت که
مقاتله کنید با ایشان تا مسلمان شوند پس اگر اطاعت کنید
مستحق اجر حسن شوید و اگر باز تخلف کنید مستوجب عذاب الیم
گردید بیان استدلال آنست که داعی درین آیه باید که مفترض
الطاعه باشد بدلیل وعده وعید باطاعت او و تخلف از و مراد
از قوم اولی باس نزد اکثر مفسرین قوم بنی حنیفه است و قوم مسیله
کذاب که قتال با ایشان در زمان خلافت ابوبکر واقع شد

و با اهل فارس که قتال با ایشان در خلافت عمر روی داد پس بهر تقدیر
خلافت ابوبکر ثابت باشد چه خلافت عمر نیز مستلزم خلافت او است
بناچرانکه بوصیت ابوبکر بود و نمیتواند که مراد از داعی مذکور علی
باشد و مراد از قوم مذکور معاویه و اتباعش بناچرانکه مجموع ایشان
اهل نبودند و مراد از قوم در آیه کفارست بدلیل او یسلمون
وجوابش آنست که در اولی باس شدید نزد مفسرین خلافت
نقیل هم هوازن حنین عن عکرمه و سعید بن جبیر و قیل هم هوازن
وثقیف عن قتاده و قیل هم ثقیف عن الضحاک و قیل هم بنو
حنیفه مع مسیلمه الکذاب عن الزهری و قیل اهل فارس عن
ابن عباس و قیل هم الروم عن الحسن و کعب و قیل هم اهل
صفین اصحاب معویه و صحیح آنست که مراد جماعتی باشند که پیغمبر
در حیات خود بعد از نزول آیه با ایشان قتال کرده چه پیغمبر بعد
ازین آیه با جماعت بسیار از روی نجدته و شدت قتال کرده و
دعوت مخلفین آن قتال نموده مانند اهل حنین و طایف و موته و
تبوک و غیر ذلک پس وجهی ندارد حمل آیه بقتالی که بعد از وفات

پیغمبر واقع شده پس متعین آنست که مراد از داعی درین آیه پیغمبر باشد
ولا اقل وجود این با احتمال استدلال مذکور صحیح نتواند بود
اگر ابوبکر خلیفه نباشد و بغیر حق تصرف در خلافت کرده باشد
هر آینه ممدوح خدا نتواند بود و چه طائم ممدوح خدای تع نتواند و
حال انکه ممدوح خداست در چند آیه یکی قوله تع لقد رضی الله عن
المؤمنین اذ یبایعونک تحت الشجره الآیه دیگر قوله تع والسابقون
الاولون من المهاجرین والانصار والذین اتبعوهم باحسان
رضی الله عنهم ورضوا عنه چه این هر دو آیه باتفاق درشان
جماعتی نازل شده که ابوبکر داخلست در انجماعت دیگر وبتخصیص
الاتقی الذی یؤتی ماله یتزکی وما لاحد عنده من نعمه تجزی ومراد
از اتقی ابوبکر است چه اتقی لامحاله اکرم باشد لقوله تع ان اکرمکم
عند الله اتقکم واکرم و افضل و اعقل باتفاق امت یا ابوبکر است
است یا علی و مراد درین آیه نتواند بود علی باشد چه اتقی را صیغت
کرده که مینت نزد او از پس نعمتی که فراداده شود و نزد علی از پیغمبر
نعمت تربیت است و نزد ابوبکر از پیغمبر نیست مگر هدایت و آن

نعمتی

نعمتی است که فراداده نتواند بود بدلیل قوله تع قل لا اسئلکم علیه من اجر
پس باید که مراد ابوبکر باشد پس این آیه دلالت بافضلیت ابوبکر
نیز کند و جوابش آنست که مدح و ذم خدای تع تابع طاعت و معصیت
بنده است پس رضای خدای تع از بنده راجع شود برضای او طاعت
و عدم رضای از معصیت پس رضای خدای تع در آیه اول راجع شود
برضای از بیعت که در تحت شجره مؤمنان با پیغمبر کردند چنانکه وصف
شعرات آن و در آیه ثانیه راجع بمهاجرت و نصرت و تابعیت
باحسان پس رضای مطلق لازم نباشد و اما در سبب نزول آیه سیوم
واحدی از عکرمه از ابن عباس روایت کرده که مردی را نخله
بود که شاخش بدار شقیری ذی عیال مایل شده گاهی میوه از ان نخله
برای صاحب عیال می افتاد و آن مرد بخانه صاحب عیال درآمده
میوه را از دست کودک که میوه برداشته بود میگرفت و گاه بود
که انگشت میکرد و از دهن کودک فرا میرون می آورد صاحب عیال
شکایت اینمعنی نزد پیغمبر کرد رسول صاحب نخله را طلبید و گفت فلان
نخله را بمن ده که در عوض نخله در جنت بتو دهم صاحب نخله گفت این نخله

رضا راجع بعدم ع

بهترین نخلهای منست و قبول کرد و رفت مردی حاضر بود بحضرت گفت
اگر من نخله امیر در استانم و تو دهم نخله خرما مرا باشد حضرت فرمود
آری پس مرد رفت و نخله مذکوره را از صاحب نخله بچهل نخله معاوضه
نمود و بحضرت داد و حضرت بصاحب مال بخشید و این آیه نازل شده
مراد از اتقی درین آیه صاحب نخله است و مراد از اتقی آنکه نخله را
بچهل نخله خرید و نام او ابوالدحداح بود و از این ز بر نقل شده که این
آیه درشان ابوبکر نازل شد بسبب مالیکی که خرید و آزاد کرد و او
امنت که عام باشد چنانکه از ابوجعفر علیه السلم روایت شده و استدلال
کرده اند که نمیتواند بود مگر ابوبکر جوابش آنست که مراد از این
کرامت کسی نزد او نباشد که جزا داده شود است که ایتای مال
بمحض قربت باشد نه بقصد جزای نعمتی چه این جمله اعنی و ما لاحد عنده
من نعمة تجزی عطف بجمله یزکی و جمله یزکی حالست از ضمیر یؤتی که او
اتقی است و حال بحسب معنی صفتست پس فی الحقیقه اتقی موصوف بود
بصفت کسی مفید آنست که ایتای مال بجهت تزکی ست نه بجهة دیگر
و دیگری مفید آنکه ایتای مال بجهت جزا دادن نعمت کسی که نزد او باشد

وامّا مراد از اتقی افضلست و افضل نیست مگر علی یا ابوبکر جوابش آنست که
مراد اتقی علی الاطلاق و نظر بجمیع امت نیست تا منحصر باشد در علی و ابوبکر
بلکه مراد اتقی فی الجمله است چه در هر علی از اعمال اتقی و غیر اتقی متصورست
نه بر انکه هر که علی را بمحض قربت کند اتقی ست از کسی که همان عمل را بقصد
ریا و مراد از اتقی از آیه آنست که هر علی را بقصد قربت کند و چنین کسی
اتقی خواهد بود از هر که علی را بقصد قربت نکند و لازم نیست که اتقی
از جمیع امت باشد و این ظاهرست و نیز لازم نیست که اتقی از جمیع
امت یعنی لا اتقی نباشد چه اصل تقوی قابل شدت و ضعفست پس
تقوای در جمیع اعمال نیز قابل شدت و ضعف تواند بود و حال انکه
اگر مراد اتقی علی الاطلاق و نظر بجمیع امت باشد مخصوص خواهد بود بعلی
ابن ابی طالب بر انکه ثابت کردیم افضلیت علی علیه السلم را دلیل نجم
قوله علیه السلم اقتدوا بالذین من بعدی ابی بکر و عمر چه اقتدوا صیغه امرست
و امر برای وجوب یا ندب و هر تقدیر دلالت کند بر جواز اقتدا از احکام
و اگر در دعوی امامت بر ضلال میبودند هرآینه اقتدا بایشان جایز نبود
و جوابش آنست که خبری که در حق سایل استدلال بآن توان کرد

باید که متواتر باشد یا مقبول الطرفین یا مقبول طرف مخالف یا حجت نماند
شد و خبر مذکور از اقسام نشده است و همچنین است استدلال آنان
بسایر روایات احاد که مختصند بنقل آن سیما که اینجماعت وضع حدیث
را بنا بر مصلحتی تجویز کنند و امام فخر در کتاب اربعین از دلیل مذکور دو جواب
از شیعه نقل کرده یکی منع تواتر خبر مذکور دویم احتمال آنکه بر تقدیر
صحت خبر واقع در لفظ خبر اول ابابکر باشد بنصب بتقدیر حرف ندا
ای ابابکر بجر و تغییر نصب بجر از راوی باشد و مراد از الذین
بعدی کتاب الله باشد و عترت و معنی حدیث امر باشد بابوبکر و عمر و اتباع
کتاب الله و عترت رسول الله چنانکه در احادیث دیگر وارد شده
نه اینکه امر باشد باصحاب بقدای بابی بکر و عمر و بعد ازان جواب گفته
از اول بانیطریق که امر شیعه بغایت عجیب است چه هرگاه خبری
بیابند که موافق مطلب ایشان باشد دعوی تواتر کنند چون خبر
غدیر و خبر منزله و هرگاه خبری بشنوند مویدمطلب ما باشد گویند خبر واحد است
و از ثانی باین طریق که اگر راه قدح در اعراب گشاده هر آینه اعتماد
بدلایل لفظیه از کتاب و سنت نماند و جواب از اول آنست که

مختص بکتابخانه مسجد اعظم قم

قیاس خبر مذکور بخبر غدیر و خبر منزله شوان کرد بنا بر انکه اگر منع تواتر
خبر مذکور ازروی مکابره و عناد کنند باتعلمای بسیار که در
طرق ایشان وارد شده مر خبرین مذکورین را چه توان کرد بخلاف
خبر مذکور که در طرق ایشان بحدی نیست که بتوان بخبرین مذکورین
توان کرد و در طرق شیعه خود اصلا منقول نشده و بهیچیک حکم بصحت
آن نکرده و خبری که متواتر باشد و نه مقبول طرف مخالف استدلال
بآن توان کرد و جواب از دویم آنست که اگر قایل بغلط اعراب
شویم ممکنست حکم بصحت خبر بنا بر انکه غلط اعرابی از راوی شده والا
صدور آن خبر بعد ثبوت توان داد بنا بر آن که مشتمل بر غلطی
خواهد بود که نسبت براوی توان داد و آن خیانت که الذین موصوف
و ظرف اعنی بعدی صله او و صله موصول واجب که ظاهر و معلوم
مخاطب باشد چنانکه در علوم عربیه مبین شده و باقی ماند ابوبکر و عمر
بعد از پیغمبر چگونه معلوم اصحاب تواند بود و احتمال انکه شاید پیغمبر
خبر داده باشد بقای ایشان در نهایت رکاکت چنانکه بر صاحب
ادنی نظری پوشیده نیست دلیل ششم قوله علیه السلام فی مرضه

الذی تولی فیه ایتونی بکتاب و قرطاس اکتب لابی بکر کتابا لا اختلف فیه
اثنان ثم قال یابی الله والمسلمون الا ابابکر دلیل مفتم ان النبی صلی
الله علیه وآله استخلفه فی الصلوة التی هی اساس الشریعة ولم یعزله
دلیل هشتم قوله علیه السلم الخلافة بعدی ثلثون سنة وکانت خلافة
ابی بکر سنتین وخلافة عمر عشر سنین وخلافة عثمان اثنی عشر سنة و
خلافة علی علیه السلم ست سنین وجواب ازین ادله ثلثه گذشت
وآن اختصاص اثبات است بقبول این اخبار احاد وآنچه ثابت و
محققست نزد شیعه بطریق تواتر خلاف این است پس این استدلال
بآن اخبار صحیح نباشد دلیل نهم آنکه مهاجرین وانصار ابوبکررا
بخلیفه رسول الله خطاب میکردند وحال آنکه موصوف نبود بصدق فی
قوله نع اولئک هم الصادقون ونیز اگر خلافت حق علی میبود هر
آینه ابوبکر رد وظلم کرده باشد واصحاب که اعانت ابوبکر و ترک نصرت
علی نمودند هر آینه شقی باشند وحال آنکه خیر امتند بدلیل قوله
تعالی کنتم خیر امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنکر
وجواب آنست که خطاب بخلیفه رسول الله از باب تسمیه است و متصف

بصدق

بصدق وکذب شوانند شد وبر تقدیری که توانه شد ابوبکر خود را خلیفه رسول
الله نام کرد و دیگران بآن نام خطاب میکردند چنانکه در سایر خلفای
جور با اعتقاد شما نیز و در بعضی صورت کذب بر اصحاب لازم نیاید وبر
تقدیری که لازم آید وصف جماعتی بصفتی مستلزم تبای آن صفت
نیست والا ارتفاع صورت بعضی نیز وصف جماعتی بصدق مستلزم
وصف هر یک از آحاد نیست وتواند بود که در میان مهاجرین جمعی
باشند که هرگز اطلاق خلیفه رسول برابی بکر نکرده باشند مگر بر
سبیل تقیه وخوف واز بجا ظاهر شد جواب غیرات نیز **فصل**
دهم از باب بستم مقاصد در اثبات امامت سایر ایمه واظهار عقاید ایمه
در اثنا عشر و بیان حقیقت مذاهب شیعه امامیه اثنا عشریه چون امامت
علی بن ابی طالب وبطلان امامت خلفای ثلثه ثابت شد ثابت شد حقیقت
مذهب شیعه آنست محمد صلی الله علیه وآله در اول اختلاف مختلفه بدو
فرقه یکی شیعه ودیگری سنی وهر که از ذات قایلست بامامت علی
علیه السلم بالفصل شیعه است وهر که قایلست بامامت ابوبکر سنی
ونیز ثابت شد وجوب اعتبار عصمت در هر امام پیش ازین بیان کردیم در

شدم

فصل ادله شرعیه که حجت اجماع بنا بر اشتمال آنست بر وجود امام معصوم
پس هر گاه قول مجموع امت منحصر در دو قول شود یکی قول شیعه و
دیگری قول سنی ثابت شود که قول شیعه حجت بنا بر وجود معصوم
در فرق شیعه پس هر گاه شیعه اتفاق کنند بر قولی لامحاله اجماعی که
حجت محقق شود و مخالفت سنی در حجیت آن ضرر نتواند کرد و
همچنین در میان فرق شیعه اتفاق هر فرقه که معلوم باشد دخول معصوم
در ایشان اجماع باشد و چون اینقدمه دانستی بدانکه اثبات
امامت هر امامی بعد از علی بن ابی طالب بدو طریق ممکنست یکی نص
متواتر از امام سابق و دیگری اجماع فرقه که داخل باشد معصوم
دران فرقه و اجماع فرقه شیعه قاطبة منحصرست بر امامت حسن بن
علی ابن ابی طالب علیه السلم بعد از علی علیه السلم و بر امامت حسین بن علی
علیه السلم بعد از برادرش حسن بن علی علیه السلم و همچنین متواترات
نزد شیعه نص از علی بامامت حسن و از حسن بامامت حسین علیهما السلم
و متواترات نزد امامیه نص از پیغمبر بامامت حسین علیه السلم بنوعی که
شیر ابا الحسین علیه السلم هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمه تسعة اسعم

قائلهم

قائلهم و بعد از حسین علیه السلم شیعه مختلفه بعضی قائلند بامامت محمد بن علی مشهور
بابن الحنفیه و او را حی و غایب و مهدی موعود دانند و ایشان را کیسانیه
خوانند و دیگران قائلند بامامت علی بن الحسین زین العابدین علیه السلم و
بعد از علی بن الحسین مختلفند بعضی قائلند بامامت زید بن علی بن الحسین و ایشان را
زیدیه خوانند و دیگران بامامت محمد بن علی الباقر علیه السلم و از فرق
شیعه هر فرقه که قائل باشند بوجوب عصمت در امام و بوجوب وجود
معصوم در هر زمانی ایشان را امامیه خوانند پس کیسانیه و زیدیه غیر امامیه
باشند و امامیه بعد از باقر قائلند بامامت جعفر بن محمد الصادق علیه السلم و
بعد از صادق مختلفند بعضی وقف کنند بر جعفر و بعد از و قائل امامی نباشند
و او را حی و غایب دانند و گویند او مهدی موعود است و ایشان را واقفیه
خوانند و بعضی قائلند بامامت اسمعیل بن جعفر و ایشان را اسماعیلیه خوانند
و بعضی قائلند بامامت عبد الله بن جعفر و ایشان را فطحیه خوانند و دیگران
قائلند بامامت موسی بن جعفر الکاظم علیه السلم و قائلین بامامت موسی بعضی
وقف کنند بر موسی و از و تجاوز نکنند و بامامت دیگری بعد از و قائل
نشوند و موسی را حی و غایب دانند و مهدی موعود دانند و ایشان را واقفه

خواندند و دیگران قایلند بامامت علی بن موسی علیه السلم و بعد از و بامامت
محمد بن علی علیه السلم و بعد از و بامامت محمد بن علی علیه السلم و بعد از و
بامامت علی بن محمد علیه السلم و بعد از و بامامت الحسن بن العسکری
علیه السلم و بعد از و بامامت محمد بن الحسن القایم المهدی علیه السلم و او در آخر
غایب و مهدی موعود دانند و او ثانی عشر باشد از ایمه اثنا عشر و ایشان را
اثنا عشریه خوانند و چون وجوب عصمت در امام و امتناع خلو زمان
از امام ثابت شد پس مذهب هر فرقه از شیعه که قایل نباشد بعصمت
امام مانند کیسانیه و زیدیه باطل باشد و همچنین باطل باشد مذهب هر که
قایل باشد بعصمت لیکن وقف کند بر امامی که معلوم نباشد موت او
مانند ناووسیه و اسمعلیه و فطحیه و واقفه تا بر انکه موت ایمه مذکور محقق
و ثابت بتواتر پس باقی ماند غیر اثنا عشریه پس مذهب حق از مذاهب
طوایف شیعه مذهب اثنا عشریه باشد پس اتفاق فرقه اثنا عشریه باجماع
و حجت باشد تا بر انکه امام معصوم که ممتنعست خلو زمان از وجود او
البته داخل باشد درین فرقه نه در سایر فرق پس مخالفت سایر فرق
شیعه با اثنا عشریه قادح حجیت اجماع اثنا عشریه نباشد چنانکه مخالفت

اهل سنت با شیعه قادح حجیت اجماع شیعه نبود و اجماع فرقه اثنا عشریه
مختلفت بامامت ایمه اثنا عشر مذکورین پس امامت ایمه اثنا عشر ثابت و بترتیب مذکور صحیح
و مقطوع باشد و نیز متواتر است نزد امامیه اثنا عشریه بنص هر سابقی
بامامت لاحق و نیز متواتر است نص پیغمبر بامامت ایمه اثنا عشر جمیعا
و نیز از هر یک از ایمه متواتر است نص بمجموع ایمه بعد از و و نیز از
پیغمبر و از هر یک از ایمه متواتر است خبر بوقوع غیبت امام ثانی عشر
و کیفیت تواتر و بیان آن بر نهجی ست که سابقا دانسته شد و از جمله مخبرات
باهره پیغمبر و هر یک از ایمه است تحقق امامت ایمه اثنا عشر جمیعا
و نعد دهم و بغیبت ثانی عشر هم چه هر کدام خبر بوقوع آنچه داده اند
و بر طبق خبر ایشان بوقوع پیوست و نیز اعیان ایمه و عدد ایشان
و اسامیشان ثابت و معلوم ست باجماع فرقه امامیه اثنا عشریه که
مشتملست لامحاله بر قول معصوم و نیز امامت هر یک از ایمه اثنا عشر ثابت
باجماع و اتفاق کل امت بر عدم وجوب عصمت غیر ایشان و حال انکه
ثابت شد وجوب وجود امام معصوم در هر زمانی از ازمنه و وجود امام
غایب اعنی صاحب الزمان علیه السلم نیز ثابتست هم بتواتر و هم باجماع

فرقه محقه و هم باجماع کل است بعدم معصومی غیر او و جماعتی که مشاهده عین
آنحضرت در زمان کودکی کرده اند از ثقات اصحاب پدرش ابو محمد
علیه السلام بلاشبهه بالغند بحد تواتر و آنحضرت را در وقت غیبت
صغری وکلا اجلیل القدر بوده اند ظاهر و معروف بایمانهم و انامهم
و اوطانهم که خبر میدادند از آنحضرت بمعجزات و کرامات و جوابات
مشکلات مانند عثمان بن سعید العمری و ابو جعفر محمد بن عثمان بن
سعید العمری و قاسم بن الحسین بن روح النوبختی و علی بن محمد
السمری و کان کلما قرب وفاة احدهم عین علیه السلام علی من
یقوم مقامه بآیات و کرامات مشاهدة تصدیقا لذلک و چون
نوبت وکالت بعلی بن محمد السمری رسید خبر داد که حضرت صاحب
الزمان علیه السلام ویرا خبر داده بموت وی و تعیین روز وفات
و فرموده که کسی را وکیل نکند که وقت غیبت کبری رسیده و درین
غیبت استخوان خواهد کرد خدای تع مومنان را پس وفات کرد
علی بن محمد السمری در همان وقتی که خبر داده بود و در زمان غیبت کبری
نیز ملاقات کرده اند آنحضرت را جماعتی کثیر از شیعه وی که بدلایل

و معجزات بریشان ثابت شده که آنحضرت و شیخ طوسی علیه الرحمه و غیر او
از علما تصریح کرده اند بعدم استماع ملاقات آنحضرت درین زمان
نیز مر جماعتی از مومنان را که گمان امروی تواند نمود و استبعاد طول
عمر آنحضرت ناشی نشود مگر از جهل غایتش و وقوع چنین عمری درین امة که معاد شده قصر اعمار چه
از جمله معجزات و خوارق عادات باشد و دران چه استبعاد و سبب آنکه
حکمت الهی متعلق بآنست و هی ان لا تخلو الارض عن حجة لله تعالی
و مخالفین که قایلند بوجود خضر و الیاس علی نبینا و علیهما السلام که عمرشان
اضعاف عمر صاحبت علیه السلام قدح در صحت وجود آنحضرت نمیابد
طول عمر نتوانند کرد فصل یازدهم از باب سیم مقالة در ذکر بعضی از
اخبار بطرق اهل سنت که مشتملست بر ذکر ایمه اثنا عشر من و ذلک
ما رواه البخاری فی صحیحه فی جزء الثانی باسناده الی جابر بن سمرة
قال سمعت النبی صلی الله علیه و آله یقول یکون بعدی اثنا عشر امیرا
پس گفت کلمه که من نشنیدم پدرم گفت آن کلمه این بود کلهم من
قریش و نیز بخاری در صحیح خود روایت کرده از ابن عینیة قال قال
رسول الله صلی الله علیه و آله لا یزال امر الناس ماضیا ما ولیهم اثنا عشر

رجلا ثم تكلم صلى الله عليه وآله بكلمة خفيت علي فسالت ابي ما ذا قال رسول
الله صلى الله عليه وآله فقال كلهم من قريش ومسلم تيز در صحيح خود
از ابن عيينه همين خبر بطريق ديگر روايت كرده ومن ذلك ما رواه
مسلم في صحيحه في الجزء الرابع قال عن النبي صلى الله عليه وآله ان هذا
الامر لا ينقضي حتى يمضي فيهم اثنا عشر خليفة فقال ثم تكلم بكلام خفي
علي فقلت ما ذا قال فقال كلهم من قريش وتيز مسلم روايت كرده
در صحيح خود بروايت سماك بن حرب يرفعه الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم
قال لا يزال امر الاسلام عزيزا الى اثني عشر خليفة ثم قال كلمة لم افهمها
انا وابي فقال عنهم من سمع الحديث من النبي عليه السلم فقال ان
النبي صلى الله عليه وآله قال كلهم من قريش وتيز بروايت شعبي من
حديث را روايت كرده الا انه قال لا يزال هذا الامر عزيزا الى اثني عشر
خليفة وتيز بروايت سعد وقاص وبروايت عامر بن سعد مثل اين روايت
كرده ومن ذلك في الجمع بين الصحاح آلت قال ان النبي صلى الله عليه وآله
قال لا يزال الاسلام عزيزا الى اثني عشر خليفة كلهم من قريش ومن ذلك
في صحيح ابي داود من الجزء الثاني باسناده الى النبي صلى الله عليه وآله

لا يزال

لا يزال الدين ظاهرا حتى تقوم الساعة ويكون عليهم اثنا عشر خليفة كلهم من
قريش ومن ذلك رواية الحميدي في الجمع بين الصحيحين لهذه الاحاديث
من طريق عبد الملك بن عمير وطريق شعبة وطريق ابن عيينة وطريق
عامر بن سعد وطريق سماك بن حرب وطريق عدي بن حاتم وطريق
عامر الشعبي وطريق حضرين عبد الرحمن وجميع هذه الطرق تنتهي
ان عدتهم اثنا عشر خليفة او اثنا عشر اميرا وكلهم من قريش ومن
كتاب تفسير القرآن للسدي وهو من قدماء المفسرين عندهم وثقاتهم
قال لما كرهت سارة مكان هاجر اوحى الله الى ابراهيم الخليل عليه السلم
فقال انطلق باسمعيل وامه حتى تنزله بمتى الثنايا يعني مكة فاني ناشر
ذريته وجاعلهم ثقلا على من كفر به وجاعل منهم نبيا عظيما ومظهره على
الاديان وجاعل من ذريته اثني عشر عظيما وجاعل ذريته عدد نجوم
السماء وفي كتاب مفتضب الاثر في امامة الاثني عشر تصنيف ابي عبد الله
محمد بن عبد الله بن عياش عن ابي سليمان راعي رسول الله صلى الله عليه وآله
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول ليلة اسري بي الى السماء
قال الله الجليل جل جلاله آمن الرسول بما انزل اليه من ربه فقلت والمؤمنون

قال صدقت يا محمد من خلقك قلت خيرا قال علي ابن ابي طالب قلت
نعم يا رب قال يا محمد اني اطلعت على الارض اطلاعة فاخترتك منها فشققت
لك اسما من اسمائي فلا اذكر في موضع الا ذكرت معي فانا المحمود وانت
محمد ثم اطلعت الثانية فاخترت منها عليا وشققت له اسما من اسمائي فانا
الاعلى وهو علي يا محمد اني خلقتك وخلقت عليا وفاطمة والحسن والحسين والائمة
من ولده من نوري ونور من نوري وعرضت ولايتكم على اهل السموات و
الارض فمن قبلها كان عندي من المؤمنين ومن جحدها كان عندي
من الكافرين يا محمد لو ان عبدا من عبيدي عبدني حتى ينقطع او يصير
كالشن البالي ثم اتاني جاحدا لولايتكم ما غفرت له حتى يقر بولايتكم
يا محمد تحب ان تراهم قلت نعم يا رب فقال التفت عن يمين العرش
فالتفت فاذا انا بعلي وفاطمة والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي
وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي موسى ومحمد بن علي وعلي بن محمد
والحسن بن علي والمهدي في صحصاح من نور قيام يصلون وهو في وسطهم
يعني المهدي كانه كوكب دري وقال يا محمد هؤلاء الحجج وهو الثائر من عترتك
وعزتي وجلالي انه الحجة الواجبة لاوليائي والمنتقم من اعدائي ومن ذلك

الكتاب

الكتاب ايضا باسناده عن الاعمش قال حدثني ابو اسحق عن الحارث وسعيد
بن بشير عن علي ابن طالب عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا وارد كم
وانت يا علي الساقي والحسن الرايد والحسين الآمر وعلي بن الحسين الفارط
ومحمد بن علي الناشر وجعفر بن محمد السابق وموسى بن جعفر المحسن
المحسنين والمبغضين وقامع المنافقين وعلي بن موسى زين المؤمنين
ومحمد بن علي منزل اهل الجنة في درجاتهم وعلي بن محمد خطيب شيعته و
مزوجهم الحور العين والحسن بن علي سراج اهل الجنة يستضيئون به الهادي
شفيعهم يوم القيمة حيث لا يأذن الله الا لمن يشاء ويرضى وباسناده
عن سليم بن قيس الهلالي عن سلمان المحمدي قال دخلت على النبي
صلى الله عليه وآله واذا الحسين على فخذه وهو يقبل عينيه ويلثم فاه ويقول
انت سيد ابن سيد ابو السادة انت امام ابن امام ابو الائمة
انت حجة ابن حجة ابو حجج تسعة من صلبك تاسعهم قائمهم وافضلهم
كتاب اسمه تاريخ اهل البيت رواية نصر بن علي الجهضمي تضمن تسمية الاثني
عشر من آل محمد الذين اشار اليهم وفي كتاب آخر اسمه تاريخ موالد ووفاة
اهل البيت رواية ابن الخشاب الحنبلي النحوي متضمن تسمية الاثني عشر الذين اشار اليهم

عليه السلام

الی غیر ذلک کین تسبیح و تصانیفهم ما یطول تعداده **فصل دوازدهم**
از باب سوم مقاله سیم در ذکر بعضی از خصایص ایمه معصومین صلوات اله
علیهم اجمعین بدانکه آنچه ثابتست بدلیل و برهان از شرایط امام و عصمت
علم باحکام کتاب و سنت و تدبیر رعایا و امر سیاست و آنچه
متعلق باشد باین جمله و افضلیت در امور مذکوره ولیکن ثابت
شده نزد امامیه بطریق اخبار از ایمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین
زاید بر امور مذکور خصایصی چند که از علامات و صفات و
خواص امامست از جمله علم بجمیع علوم و جمیع ما یحتاج الیه الناس
اگرچه در غیر امور دینیه باشد از هشام بن الحکم که از جمله اصحاب ابی عبد الله
جعفر بن محمد الصادق است علیه السلام مروی شده که گفت پانصد
مسئله در علم کلام از ابی عبد الله علیه السلم در مجلس واحد پرسیدم و
در همه آن بجواب رسیدم و از کمال حیرت که دست داد گفتم
جعلت فداک بر امام علم بکتاب و سنت و شرایع واجبست لیکن
علم باشال این علوم چه لازمست فرمود تو گمان داری که خدا رتم
شخصی را حجت گرداند بر خلق و نباشد نزد او چیزی که محتاج باشند

خلق با نچیز و از جمله علم بجمیع کتب منزله از سماوی بجمیع ما فی القرآن من الاحکام
و غیرها من التفسیر و التاویل است و وارد شده که هیچکس از امت
عالم بجمیع قرآن نباشند مگر ایمه و نیز عالم باشند باسم اعظم و
وارد شده از ابی جعفر علیه السلم که اسم اعظم هفتاد و سه حرفست که
بحرف از ان با آصف سلیمان عطا شده بود و با آن قادر شد بر
ایتان سریر بلقیس و عندنا اثنان و سبعون حرفا و حرف عند الله
تع استاثر به فی علم الغیب عنده و از ابی عبد الله علیه السلم مروی
شده که عیسی بن مریم دو حرف از ان داده شد که با آن میکرد و
میکرد و موسی چهار حرف و ابراهیم هشت حرف و نوح پانزده
حرف و آدم بیست و پنج حرف و جمع کرد خدای تع برای محمد صلی
الله علیه و آله و از جمله عصای موسی ست چنانکه مروی شده از ابی جعفر
علیه السلم قال کانت عصا موسی لآدم ثم صارت الی شعیب ثم صارت
الی موسی بن عمران و انها لعندنا و فرمود که در نهایت خضرت و
تازگی ست مانند آن که تازه از درخت کنده باشند هر گاه خواهیم
بسخن در می آید و آن مهیاست برای صاحب الزمان علیه السلم که با آن

علوم انبیا و علم بجمیع صح

هفتاد و دو حرف را محروف کرده اند از او حرف واحد را صح

کند هرچه موسی بگرد و از جمله حجر موسی ست که چشمهای آب از و میتراوید
و آن نزد صاحب الزمان علیه السلم و نیز نزد صاحب علیه السلم قمیص آدم
است و خاتم سلیمان و از جمله سلاح و درع رسول الله صلی الله علیه و آله
الله علیه و آله و از ابی عبد الله علیه السلم مروی شده که مثل سلاح رسول
نزد ما مثل تابوت ست نزد بنی اسرائیل از بنی اسرائیل در هر خانه
که تابوت مییافت میشد نبوت از ان خانواده بدر میرفت هر که از ما اهل البیت
سلاح رسول الله پیش او باشد امامت از وست و از جمله جفر احمر است
و جفر ابیض و جامعه و مصحف فاطمه صلوات الله علیها و صحیفه و مراد
از جفر احمر ظرفیست که در وست سلاح رسول الله صلی الله علیه و آله
و مراد از جفر ابیض وعاء من ادم فیه علم النبیین والوصیین و علم
العلماء الذین مضوا من بنی اسرائیل و الجامعه صحیفه طولها سبعون
ذراعا بذراع رسول الله صلی الله علیه و آله فیها کل حلال و حرام و کل
شی تحتاج الیه الناس حتی الارش فی الخدش و فال علیه السلم فی مصحف
فاطمه مصحفیست که در و نوشته علی علیه السلم بخط خود خبرهایی را که
جبرئیل یا ملکی دیگر القا میکرده بفاطمه علیها السلم در تعزیه پیغمبر و پس از

شی من الحلال والحرام ولکن فیه علم ما یکون و فی روایة اخری ان فیه کل
فرائض هذا ثلث میراث محمد مراد از صحیفه کتابیست که در وست باملاء
پیغمبر و خط علی ما کل حلال و حرام و از جمله نزول ملایکه ست و ربع
بر امام زمان در لیلة القدر هر سال و خبر دادن بمجموع امورات
که در ان سال واقع شود و از جمله بودن امامت محدث و
مراد از محدث آنست که سخن ملایکه شنود و مشاهده ذوات ایشان
کند و در حدیث ملاقات الیاس با امام جعفر صادق علیه السلم در کافی
مذکورست که علوم ایمه از محدثست و از پنجات که اختلاف در علوم
ایشان نیست و از جمله عرض اعمالست یعنی هر که از زیست هر چه کند
از نیک و بد بر اینه معروض شود بحجت امام و بایه تفسیر کرده ابو
عبد الله علیه السلم لفظ مومنون را فی قوله تع اعملوا فسیری الله عملکم و
رسوله والمومنون و از جمله انکه ایمه متولد شوند کامل العقل والعلم و حسنه
کرده و از جمله انهم یعلمون متی یموتون و انتم لا تموتون الا باختیارهم
الی غیر ذلک مما هو مذکور فی کتب احادیثنا المرویه عنهم علیه السلم ::

باب چهارم از مقاله سیم در معاد بدانکه لفظ معاد در لغت یعنی

و از جمله افزوده شدن علوم الهیست
و در هر شب جمعه و از جمله اینست
مرحوم مغفور ملا محمد باقر مجلسی و رسل
باشنده معلوم الهیست ح

رجوع و بازگشتن ست و مراد از معاد در شرع بازگشتن انسانست بحیات
بعد از موت بجهت یافتن جزای عملی که پیش از موت از و صادر
شده باشد از نیک و بد و مقصود ازین باب در چند فصل آن
شود **فصل اول** در ذکر اختلاف ناس در حقیقت روح و در آنکه
حقیقت انسان چیست بدانکه علما را اختلافست در امر نفس و روح انسانی
و در حقیقت انسان جمعی از متکلمین و جمهور طبیعیین از حکما برانند که نفس
عرضی ست یا صورتی قایم بماده بدن که لامحاله معدوم شود بانحلال
بدن بموت و جمهور متالهین حکما و محققین از متکلمین برانند که
نفس جوهریست مجرد غیر جسم و غیر قایم بجسم که متعلق ست بدین
تعلق تدبیر و تصرف مانند تعلق ملک بمدینه و ربان بسفینه و بانحلال
بدن و موت او معدوم نگردد چنانکه بانحلال سفینه موجب انعدام
ربان نشود و جمهور متکلمین نفس را عرض و صورت ندانند و تجرد
و بقای وی نیز قایل نباشند بلکه جسمی دانند لطیف که ساریست در
بدن سریان النار فی الفحم و الماء فی الورد و بطریان موت متلاشی
و منحل گردد و حیوة را عرضی دانند قایم ببدن که بانحلال بدن زایل گردد

و موت عبارت ازان باشد و نزد فلاسفه تجرد نفس حی بالذات نفس باشد و
تا علاقه نفس با بدن باقی بود از نفس فایض شود قوة ببدن و قایم باشد بمزاج
و حیوة بدن بآن باشد و بعد از قطع علاقه فیضان قوت مذکور منقطع
نشود و موجب موت بدن گردد و نفس بعد از قطع علاقه همان بحیوة
ذاتی خود حی و باقی باشد و بنصوص قرآن و حدیث بسیارست که
دالست بتجرد نفس و بقای وی بعد از موت بدن و یکفی فی ذلک قوله تعالی
و لا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل الله امواتا بل احیاء عند ربهم یرزقون
فرحین بما آتاهم الله من فضله و امام الحرمین از علمای اهل سنت بر آنست
که روح حسیست لطیف غیر محسوس مخالط باجسام محسوسه و عادة الله
جاری شده که تا مخالطت باقی باشد جسم محسوس که بدانست حی باشد
و چون مخالطت زایل شود حیوة بدن زایل گردد و تجویز کرده
که آن جسم لطیف که روح نزد وی عبارت ازوست بعد از زوال
مخالطت حی باشد بحیوة عرضی که قایم باشد باو و ظاهر بعضی از روایات
موید اوست سیما آنچه بطرق ایشان مروی شده که ان ارواح
المومنین فی حواصل طیور خضر و فی قنادیل من نور معلقة تحت العرش

و در طرق عامه مروی شده که در مجلس امام جعفر صادق علیه السلام مذکور شد که عامه
از پیغمبر چنین روایت میکنند آنحضرت فرموده که روح مومن اعظم است
که در حوصله طیر کند و این اشاره بتجرد روحست و فرموده که ارواح
مومنین برهیاتی اند مثل هیات ابدان خود بحیثیتی که اگر کسی روحی
از آن ارواح مشاهده کند گوید هذا هو یعنی شک نکند که آن روح
بان هیات که هست از هر مومنی که باشد بعینه آن مومن مثالی تفاوتی
و فرموده که ارواح مومنین بعد از مفارقت از ابدان در نعم اکل
و شرب و سایر لذات باشند و روایات بامعنی بسیار وارد شده
و ظاهرش اشاره ببدن مثالیست که حکمای اشراقین و بعضی از علمای
متکلمین برانند و دور هم نیست که تمثیل لذات و بقای ارواح باشد
بعد از مفارقت از ابدان مذوات خود اکل و شرب و امثال آن
تمثیل لذات روحانیه باشد و پیدا ان بدن مثالی و وجود عالم امثال
و تحقیق آن در فصلی علیحده بیاید انشاء الله العزیز و چون اختلاف در
حقیقت روح دانستی بدانکه خلافت درین که انسان بحسب حقیقت
و مکلف بتکالیف شرعیه و مخاطب بخطاب آمری چیست جمهور قائلین بتغایر

و مادیت

و مادیت روح برانند که انسان عبارت ازین شخص مرئی و امر و نهی و تکالیف
متوجه بنیت مکرر بسوی همین هیکل محسوس و حی بالذات و عالم و عاقل و
متصف بجمیع صفات نقائیه نیست مکرر همین شخص مصور چنانکه قائم و
قاعد و آکل و شارب و متصف بجمیع صفات جمیله و افعال بدنیه نیست مکرر
عین همین حقیقت مبصره و هیئت بدن محسوس نزد جمهور متکلمین نیز نیست
نیست مکرر جسمی کثیف مولف از جواهر فرده متفاوته بالیئی مخصوص و
حقیقت روح جسمی لطیف مولف از جواهر فرده متشابکه بالیئی مخصوص و
مذکور و حقیقت انسان مرکب ازین هر دو جسم لطیف و کثیف و صفات
نقائیه راجعست بجسم لطیف که روح عبارت ازوست و صفات
بدنیه راجع بجسم کثیف که بدن عبارت ازو و ظهور و تحقق هر دو کونه
صفات مشروطست بمخالطه و مشابکه هر دو جسم باهم و بعد از تفرق
هیچ یک از جسمین مظهر صفات خود نتواند شد و نزد طبیعیین این
مذهب حقیقت بدن جسمیست مرکب از عناصر ممتزجه بمزاجی خاص و حقیقت
روح و نفس نزد بعضی از ایشان عین مزاج مخصوصست و نزد دیگران
عین صورت نوعیه قایمه بماده بدن که تابع است در فیضان مر آن

مزاج مخصوص را و نزد هر دو معنی متکلمین و طبیعیین از انسان بعد از موت
باقی نماند چیزی که متصف بصفات انسان باشد خواه صفات نفسانیه و
خواه صفات بدنیه و نزد اکثر متقدمین از جمله قایلین بتجرد نفس ناطقه
حقیقت انسان میت مگر نفس مجرده و بدن الهی است مراورا در
تحصیل کمالات و خارجیت از حقیقت انسان و نزد محصلین از حکما و محققین
از صوفیه و متکلمین حقیقت انسان مرکبست از نفس مجرده و بدن و
هیچ یک از نفس و بدن علیحده مصداق حقیقت انسان نتواند
بود و ما چون پیش ازین اثبات کردیم تجرد نفس ناطقه را پس باطل
شد مذهب طبیعیین و جمهور متکلمین و چون بیان کردیم که نفس ناطقه در مبدا
فیضان که مسماست بعقل هیولانی هست مگر امری بالقوه و بعلتی حاصل
شواند شد مراورا مگر از کمالات علمیه و عملیه حاصله بوساطت بدن پس
باطل شد مذهب متقدمین فلسفیین نیز و باقی ماند مذهب محققین پس حقیقت انسان
متقوم شواند شد مگر از دو جهت که یکی انسانت بالقوه و مبدئی
انسانت بالفعل و تقوم حقیقت انسان هم از نفس و بدن بعلاقت
شبهت بتقوم حقیقت جسم از ماده و صورت لیکن انسان بود

معنی

معنی اطلاق کرده شود یکی انسان محسوس و دیگری انسان معقول انسان
محسوس بدن بجای ماده است و نفس بجای صورت و انسان معقول
نفس بجای ماده است و جهت کمالات مکتسبه بوساطت بدن بجای
صورت و هر فرد از افراد انسان انسانست بسبب معنی اول اعنی
انسان محسوس اما انسان بمعنی دوم اعنی انسان معقول نیست مگر
بعضی از افراد انسان که انسان کامل عبارتست ازان

فصل چهارم

از باب چهارم مقاله سیم

در ذکر عالم مثال بدانکه جماعتی از حکمای اسلام
سیما شیخ شهاب الدین سهروردی مشهور بشیخ اشراق که تدوین
حکمت اشراقیین در زمان اسلام او کرده مدعی آنست که ملوک و
صنادید عجم در زمان سابق مثل کیخسرو و نظرای وی ارباب حکمت
اشراق بوده اند و حکمای یونان نیز هر که سابق بر زمان ارسطو بود
بر طریقه حکمت اشراقیین بوده و ارسطو مخالفت کرده باشان و بین
حکمتی که مشهورست بحکمت مشائین نموده و فرق میان حکمت اشراقیین
و حکمت مشائین بچند وجهت و عمده آنها هو المشهور آنکه اشراقیین در
تحصیل حکمت طریقه ریاضت و مجاهده و مکاشفه را گرفته و دانند و التقاتی

نظر و بحث نکنند بلکه گاه باشد که منافی دانند بخلاف مشائین که در تحصیل حکمت نظر
و قیاس منطقی را عمده دانند و هرچه نه بر طبق برهان و قیاس بود بالتفات
بآن نکنند و نسبت اشراقیین و مشائین در زمان سالف چون نسبت
صوفیه و متکلمین بست در زمان اسلام و تحقیق این فرق در مقدمه کتاب
مذکور شد و بالجمله حکمای اشراقیین و صوفیه ادعا کنند مطالب کثیره در
حکمت و معرفت که مشائین و متکلمین منکر آمدند و مودای نظر و برهان مخالف
مقتضای آن و از جمله قول بعالم مثال آلهیین و صوفیه متفقند که ما
بین عالم عقل که عالم مجردات محضه و عالم حسی که عالم مادیات محضه
است عالمیست که موجودات آن عالم مقدار و شکل دارند لیکن
مادّه ندارند پس مجردات محضه مجرد اند از ماده و مقدار هردو
و مادیات محضه متلبسند بماده و مقدار هردو و موجود این عالم مجرد است
از ماده و متلبس بمقدار مانند صور خیالیه لیکن صور خیالیه متحققند در
ذهن نه در خارج و عالم مثال متحققست در خارج و این عالم متوسطست
بین العالمین چه از جهت تجرد از ماده مناسبت با عالم مجردات
و از جهت تلبس بمقدار و شکل شباهت با عالم مادیات و هر موجودی که

اشراقیین ۱

۲

از موجودات

از موجودات هردو عالم را مثالیست در این عالم متوسط قایم بذات خود
حتی الحرکات و الکمّیات و الاوضاع و الهیات و الطعوم و الروایح و
غیر ذلک من الاعراض و وجود موجود مجرد در این عالم بر سبیل ترقیست
که قبول نمیکند مقدار و شکل کرده و وجود موجود مادّی در وی بر سبیل
ترقّی که خلع ماده و بعضی از لوازم ماده مانند وضع نموده و این عالم را عالم ۷
مثال و خیال منفصل و عالم برزخ نیز گویند و گاه باشد که موجود عالم
مثال ظاهر شود در این عالم مادی و بحواس ظاهره ادراک آن توان کرد
و اجسام صقیله و شفافه این عالم مادّی مانند آینه و آب و هوا مظهر
موجودات عالم مثال باشند و همچنین خیال انسان نیز مظهر آن شود
و صورة آینه و صور خیالیه همه از موجودات عالم مثال باشند که در
مظهر آینه و خیال برای ما ظاهر شوند و کذلک الصور التی یراها الانسان
فی المنام و ملائکه و جن و شیاطین از موجودات عالم مثال باشند که
در مظهر هوا یا آب برای جماعتی ظاهر شوند و از حکمای اقدمین نقل
کرده اند که ان فی الوجود عالما مقدارا یا غیر العالم الحسی لاشیاء هی عجائب
و لا یحصی و نه و من جملة تلک المدن جابلقا و جابرصا و هما مدینتان عظیمتان

کل منها الف باب لایحصی ما فیها من الخلایق و انما جاءت تصحیح معاد جسمانی کنند
و بهشت و دوزخ و دین قیامت را از موجودات عالم مثال دانند
و تجسم اعراض و تجسد اعمال درین عالم صورت تواند بست و جمعی از
قایلین بحشر جسمانی روح انسانی را در مدت بعد از موت و قبل از بعث که
آنرا برزخ گویند واقع درین عالم مثال دانند و احادیثی که اشاره بآن شد
موئید این تواند بود و بتفصیل و تحقیق ایشان ما بعد آمد و این عالم را ان الله اعلم
عالم مثال غیر مثل افلاطونیست که قایلست افلاطون بآن چه مثل افلاطونیه
عبارتست از صور علمیه مجرده از مادهٔ و جمیع عوالمی مادیه قایم بذات
خود نه بذات عالم و نه بموضوعی دیگر و مقرر ذا افلاطون علم واجب تعالی بما
سوی بآن صورست و این مذهب ثالثی است در علم واجب غیر از
علم حصولی و حضوری و موجودات عالم مثال صور مجرده اند که مجرد نه از
مادهٔ نه از عوالمی مادیه بی عالم مثل افلاطونیه بشهت بعالم مثال از بهت
که این صور خیالیه قایم بذاتست و آن صور عقلیه قایم بذات و بالجمله
قول بعالم مثال مخصوص اشراقیین و متصوفین است و در اثبات
این دعوی مسند بکاشفه اند و پوشیده نیست که غایت کشف

بر تقدیر صحت شاهده این صورت اما حکم باین که صور مذکوره نه بذات
خود نه بمدرک از مدارک علویه سماویه و موجود اند در خارج از جمیع
مدارک صادر شوانند شد کما زعموا و حال انکه برهان قایمست بر وجود ان
نفوس افلاک عالم مجردیات و برارتسام صور مجردات در نفوس
منطبعه افلاک پس کشف صحیح زیاده بر ین حکم شواند کرد بعض ناطقه
مجرده بسبب ریاضت متصل شود بنفس فلکی اتصالی روحانی و مشاهده کند
بعضی از صور مرتسمه در ان نفس فلکی را و چون نفس مکاشف آن صور
را از ذات خود خارج پندگان کند که موجود اند بوجود خارجی
و بالجمله با وجود این احتمال چگونه تصدیق دعوی مذکوره توان کرد
و گاه باشد که استدلال کنند بآن ما شاهدنا من تلک الصور فی الخیال شلا
لیست عدما صرفا و لا من عالم المادیات و هو ظاهر و لا من عالم العقل
لکونها ذوات مقدار و لا مرتسمة الا فراد الدماغیة لاشباح الارتسام
الکبیرة الصغیرة بتخیل صورة الجبل شلا فیجب ان تکون موجودات مجاورة
قایمة بذواتها و هو المطلوب و فسادش ظاهرست چه بر تقدیر تسلیم اشباح
ارتسام صورت کبیر در صغیر احتمال مذکور باقیست ارتسام در نفوس فلکیه

راجه مانع تواند شد و بعضهم قال شارح المقاصد و لما کانت الدعوی عالیة و
الشبهة واهیة لم یلتفت الیها المحققون من الحکماء و المتکلمین و نزد حکمای
شایعین نه همین بست که دلیل بر وجود عالم مثال نیست بلکه برهان
براستناعش بست چه ثابت شده که هر چه قابل قسمت باشد محال باشد
بوجود ماده پس وجود صورة مقداریه بلا ماده محال باشد و ممنوع که
قابلین بعد مکانی گفتند لزوم قبول بعد مکانی مر قسمت انفکاکی را
نیابر اختلاف نوعی مابین بعد جسمی و بعد مکانی انجماعت اعنی
قائلین بعالم مثال تواند گرد چه تجویز اختلاف نوعی مابین شخصی
مادی و صورت مثالی وی صورت نبندد و حال آنکه تحقیق آنست
که مستلزم وجود ماده بمطلق قبول قسمت اعم از وهمی و انفکاکی
پس قابلین بعد مکانی را نیز منع مذکور نافع تواند شد فصل
سیم از باب چهارم مقاله سیم در ذکر مسئله چند که موقوف بران
مسایل بحث از حقیقت معاد مسئله اول اعاده معدوم عمارا
خلافست در جواز اعاده معدوم بعینه اکثر متکلمین بر جواز رفته و جمهور حکما
و کثیری از متکلمین بر امتناع گشته تجویز این دو وجه یکی عدم

الذود المنع منه

دلیل بر امتناع بنا بر انکه دلایل مانعین را ضعیف دانند و هر چه دلیل بر
امتناعش نبود جایز باشد علی ما قاله الحکماء کل ما قرع سمعک من الغرائب
فذره فی بقعة الامکان ما لم یذدک عنه قایم البرهان دویم ممانعت
مبتدا و معاد بنا بر انکه سخن در اعاده معدوم بعینه پس جواز مبتدا
مستلزم جواز معاد باشد لاستحاله کون الشی ممکنا فی وقت ممتنعا
فی وقت آخر وجوابش انست که چون سخن در اعاده معدوم بعینه
پس مبتدا و معاد متحد باشند نه متماثل و چون متحد باشند تخلل
عدم ممتنع باشد بالبدیهه چنانکه گفتند مانعین چند وجه اول
انکه اگر جایز باشد اعاده معدوم بعینه لازم آید تخلل عدم میان شی
و نفس شی و این محالست بالبدیهه دویم اگر جایز باشد اعاده معدوم
بعینه جایز باشد ابتدای وجود مثل وی در ماهیت جمیع
مشخصات لان حکم الامثال واحد سیما امثالی که تمامیتشان
در ماهیت و تشخص هر دو باشد و الا تمایز باطل و الا لازم لا تمیز اصلا
بالبدیهه سیوم اگر جایز بیود عودش هر آینه جواز خود واقع
و موجود بیود بحسب خارج والا امتناعش واقع و موجود بودی

بیاید م

ان م

دلیل

بجب خارج واگر جواز عود معدوم موجود میبود بجب خارج هرآینه قایم بود
بعد وم بجب خارج بنا بر انکه جواز معنی است قایم بغیر پس نشاید
که قایم بذات خود یا بغیر موصوف خود باشد پس باید که قایم باشد
بموصوف خود و موصوفش نیست مگر معدوم پس لازم آید وجود
معدوم در خارج چهارم اگرچه زمان معین از جمله مشخصات نیست
لیکن زمان تا از جمله مشخصات است پس اگر معدوم معاد شود با جمیع
مشخصات هرآینه معاد شود جزئ تا از زمان وجود ابتدائی
وچون جزئ تا از زمان ابتدا معاد شود لازم آید که من حیث هو شیء
معاد باشد واین اجتماع متقابلین است وحق آنست که اعاده معدوم
بعینه امتناعش ضروریست قال الامام فی المباحث المشرقیه ونعم ما
قال الشیخ من ان کل من رجع الی فطرته السلیمه ورفض عن نفسه
المیل والعصبیه تشهد عقله الصریح بان اعاده المعدوم ممتنع **مسئله**
دویم جمهور متکلمین قایلند بامکان وجود عالمی مماثل این عالم موجود
لان حکم الامثال واحد وحکما ممتنع دانند وجود عالمی دیگر را که مباین
باشد بالوضع با این عالم والا لکان کرة مثلة فتحقق فرجة بینهما فیلزم

الخلاء وهو محال ونیز بسبب فرض مماثلش لازم آید که عناصر آن عالم نیز مثلا
طلب کنند بالطبع مکان عناصر این عالم را و در مکان آن عالم بالقسر باشند
دایما وحال انکه قسر دایمی نتواند بود ونیز لازم آید که ارض آن عالم
که واقعست در مرکز آن عالم بالقسر مقتضی باشد بالطبع حرکت بسوی
مرکز این عالم را و هر حرکت بالطبع بسوی مرکز حرکت از فوقست لامحاله
پس لازم آید که مرکز آن عالم فوق باشد نظر بمرکز این عالم ولازم آید
که فوق این عالم فوق نباشد چه فوق غایت بعد از نخست بحیثی که
بعد از دو ممکن نباشد و مرکز آن عالم بلکه هر نقطه از نقاط سفروضه دران
عالم ابعد خواهد بود از فوق این عالم چه هرگاه فرض کنی خطی مستقیم که
واصل شود مابین مرکز این عالم و نقطه سفروضه دران عالم آن خط لا
محاله بعد از تجاوز از فوق بآن نقطه خواهد رسید و از انچه گفتیم ظاهر
شد بطلان آنچه شارح جدید تجرید تجویز کرده که ارضین مثلا با فرض
مماثلت هرکدام طالب مرکز عالم خود باشند وحکم مماثلت همین باشد
که هرکدام در عالم خود طالب مرکز نه و وجه بطلانش آنست که چون
ظاهر شد بودن احد المرکزین فوق نظر بمرکز دیگر لازم آید که احد المتماثلین

بالطبع طالب فوق باشند و مماثل دیگر بالطبع طالب تحت و هذا محال بالبدیهه
و نیز طلب خیر مستلزم بصورت نوعیه است که اختلاف نوعی اجسام لازم
باوست و هرگاه ارضین متماثلین باشند صورت نوعیه هردو متحد
خواهند بود و از صورت نوعیه واحده طلب خیرین مختلفین بالوضع
محالست چنانکه از جسم واحد شخصی بالذات دو محرک مختلف در مفهوم
مرکز عالم هرگاه مصداق متبائنین باشند بحسب وضع مصحح وصدق
نوعی نتواند شد و نیز ظاهر شود بطلان آنچه در دفع لزوم فرجه و خلا گفته
اند که میتواند بود که کره دیگر مشتمل باشد بر هردو کره و این دو کره محیط
باشند از ان کره اعظم بحیثیتی که فرجه و خلا لازم نیاید بیان آنکه آنچه از کره
اعظم واقع باشد مابین الکرتین نه واقع در جهت فوق باشد و نه واقع
در جهت تحت حال انکه جسم است لامحاله و بالا لازم آید که فوق عالم
فوق نباشد نبا بر انکه ابعد از وی متحققست و همچنین کره اعظم لازم آید که
فوق واقع باشد و نه در تحت و تحقیق آنست که تجویز وجود عالمی دیگر
که مباین باشد بالوضع با این عالم با التزام قواعد عقلیه حکمیه ممکن نیست و
تکلمین را که ملتزم قواعد مذکور نیستند رسد که تجویز کنند و التزام لوازم

مذکوره نمایند و در دین لازم نیست قایل تجویز مذکور بودن و انچه در بعضی از
احادیث وارد شده که خدای تع قبهای بسیار خلق کرده اعظم
ازین قبه و هذه هی قبة انبیا آدم علیه السلام شعر بآن نیست که آن قبها
متباین بالوضع باشند و نتواند بود که بعضی محیط باشد بر بعضی و ملکه
دور نیست که قبه انبیا اشاره باشد بمحدب فلک قمر **مسئله ستیم**
اهل العالم بجمیع اجزائه قابل لطریان العدم ام لا میان علماء دین
مسئله خلافیست عظیم جمهور حکما قایلند بر امتناع چه طریان عدم نزد
ایشان بر بسیاری از اجزای عالم مانند عقول مجرده و نفوس
ناطقه و اجسام فلکیه و مادهٔ عنصریه جایز نیست بجواز ذاتی نیز و این
منافی امکان نیست چه انچه از لوازم امکانست جواز اصل عدمست
و در جواز اصل عدم نزاعی نیست بلکه نزاع در جواز طریان عدمست و
جمهور اهل اسلام متفقند بر جواز ذاتی طریان عدم بر جمیع اجزای
عالم لکن در وقوع شش خلافست بعضی قایلند بعدم انعدام عرش قال
الامام فی الاربعین و اعلم ان کثیرا من علماء الشریعة و علماء التفسیر قالوا
ان فی وقت قیام القیامة تخرق الافلاک و یتهدم الکواکب الا ان

العرش لا یخرق وتخصیص بلفظ کثیر بنا بر قول بعدم خرق عرش است نه
بر قول بخرق افلاک و تهدم کواکب لان الکل متفقون علی ذلک
ونیز بسیاری از علمای اسلام قایلند بتجرد نفس ناطقه وعدم قبول
وی مر طریان فنا را و بالجمله قول بطریان عدم بر جمیع اجزای عالم
اجماعی اهل اسلام نیست لیکن اکثر اهل اسلام بر اند بنا بر ظواهر
آیات و روایات دالّه بر اماته احیا و طی سموات عند قیام الساعة
لیکن خلافست که اعدام واقع بمعنی افنای جواهر و ذوات است یا
بمعنی تفرق اجزا و ازاله اعراض هر که قایلست باشاعه اعاده معدوم
از اهل اسلام قایلست باشاعه اعدام ذوات وجواهر بالبداهه
والّا اشاعه القول بالمعاد چه غرض از معاد ایصال ثواب بمطیع
وعقاب بعاصی و با اعدام ذات واشاعه اعاده بعدوم هر آینه
معاد شخصی دیگر خواهد بود غیر از مطیع و عاصی پس ایصال ثواب وعقاب
ممکن نشود بلکه مراد از عدم و هلاک و فنای واقع عند النفخة تفرق
اجزاست و خروج اشیا از اشاعه بسبب زوال تالیف و وقوع تفرق
قالوا ان الله تعالی یفرق الاجزاء و یزیل التالیف عنها ولکنه لا یعدمها

مختص بکتب بخانه مسجد اعظم - قم ۳

فاذا اعاد التالیف الیها وخلق الحیوة فیها مرة اخری کان هذا الشخص الذی هو عین الشخص
کان موجودا قبل ذلک فحینئذ یصل الثواب الی المطیع والعقاب
الی العاصی ویزول الاشکال وامام فخر رازی مذهب اعتراض کرده
برین تقدیر نیز بنا بر قول باستناع اعاده معدوم متصور تواند شد قال معاصره
فی الاربعین وتقریره ان الاشارة الی کل واحد بقوله انا لیس محردا عن تلک
الاجزاء وذلک لانا لو قدرنا ان هذه الاجزاء تفرقت وصارت ترابا
من غیر حیوة ولا امتزاج ولا ترکیب ولا تالیف فان کل احد یعلم ان ذلک
القدر من التراب الصرف لیست عبارة عن زید بل الانسان المعبر بانا
انما یکون موجودا اذا ترکبت تلک الاجزاء وتالفت علی وجه مخصوص
ثم قام بها حیوة وعلم وقدرة وعقل وفهم فثبت ان الشخص المعین لیس
عبارة عن مجرد تلک الاجزاء والذرات بل هو عبارة عن تلک الاجزاء
الموصوفة بالصفات المخصوصة واذا کانت کذلک کانت تلک
الصفات اضافات وجهیة ذلک الشخص من حیث انه ذلک الشخص وعند
تفرق الاجزاء وبطلان تلک الصفات وتقضی فان امتنع الاعادة
علی المعدوم امتنع علی تلک الصفات فیکون العاید صفات اخری

لا تملک الصفات التی باعتبارها کان ذلک الشخص وعلی هذا التقدیر لم
یکن العاید ثانیا هو الذی کان موجودا اولا فلم یکن الزید الثانی هو
الزید الاول فثبت بما ذکرنا انا ان جوزنا اعادة المعدوم فلا
حاجة الی ما ذکروه وان منعنا اعادة المعدوم کان الاشکال المذکور
باقیا سواء قلنا انه تع یفنی الذوات او قلنا انه تع لا یفنیها ومستند
قائلین باعدام بالاسر جمیعا وجهت اول قوله تع کل شیء هالک
الا وجهه وقوله تع کل من علیها فان ومن الواضح ان مراد از هلاک
وفنا تفرق اجزا و خروج از انتفاع باشد نه بر انکه کل شیء عام
ومتناول مؤلف واجزا و بعد از تفرق اگرچه بر مؤلف صادق
کونه خارجا عن الانتفاع لکن بر اجزای متفرقه صادق نیست چه
انتفاع اجزا که صلاحیت تالیف واستدلال از و بر صانعیت
باقیست پس کل شیء هالک صادق نباشد بالمعنی المذکور پس واجب
که هلاک بمعنی عدم وفنا باشد کافی قوله تع ان امرؤ هلک لیس له ولد
وجه دویم قوله تع وهو الذی یبدئ الخلق ثم یعیده وهو اهون علیه
عود ضمیر سوی خلق واعاده متصور نیست مگر بعد از اعدام پس واجب

باشد

باشد اعدام جمیع اشیا وجه سیم قوله تع هو الاول والآخر معنی اول آنست
که خدای تعالا در ازل بود و هیچ شیء با او نبود علی ما روی کان الله ولم یکن
معه شیء پس معنی آخر نیز این باشد که خدای تع در ابد موجود باشد و هیچ
شیء با او موجود نباشد و ایمعنی بعد از قیامت واقع نیست بالاتفاق.
پس باید که عند القیمه واقع باشد وهو المطلوب وجواب گفته اند که از وجه
اول بان المراد من کون کل شیء هالکا وفانیا انه هالک ومعدوم
فی حد ذاته لکونه ممکنا والممکن لیس له الوجود الا من العلة فاما اذا نظر الیه
من حیث ذاته مع قطع النظر عن العلة فلیس له الا العدم والهلاک فکل
ممکن اذا نظر الی ذاته ولو فی وقت کونه موجودا فهو هالک ومعدوم فی
ذاته والامام فخر رازی گفت که چون لفظ هالک وفانی اسم فاعلست در اسم
فاعل مجاز در استقبال پس بتقدیری که هلاک وفنا بمعنی تفرق اجزا نیز
باشد وجهت تاویل نباشد بر عدم وقوع تفرق اجزا در زمان حال پس
لابد است از حمل لفظین بر معنی مجازی باعتبار وقوع در زمان
مستقبل پس هر گاه ناچار باشد تاویل کردن فتاویله بکونه هالکا ومعدوما
الی الهلاک والفناء فی الاستقبال کما ذکرتم پس باوجود این تاویله بکونه قابلا

للعدم والفناء مع کونه حقیقة فی الحال واز وجه دویم بانکه لانسلم که مراد از ایجاد
خلق الجاد واخراج از کتم عدم باشد بلکه مراد جمع کردن اجزات و
تالیف کردن علی ما شیعرة به قوله تع و بدا خلق الانسان من طین واز
وجه سیوم بانکه مراد از اول و آخر فاعل و غایت چنانکه مذهب
محققین است که غایت در افعال آلهی ذات واجب الوجود ست و
و غایت در افعال واجب الوجود متحد ند بالذات و متغایر ند بالاعتبار
واین اگرچه تاویلیست لیکن ناچارست از تاویلی بر هر تقدیر چه اگر
مراد از آخر آخر بحسب زمان باشد چنانکه مقصود شماست شاید اخری آنست
که بعد از وجود نشوند و آن مراد شوانند بود بنا بر انکه اخری است بر ابدیت
جنت و نار فصل چهارم از باب چهارم مقاله سیم در بیان حقیقت
لذت والم و تقسیمهای الجسمانیة والروحانیة وحقیقت ثواب و عقاب
بدانکه ادراک لذت والم از قبیل وجدانیات است که نوعی از علوم
ضروریه است و شک نیست که هر دو از جمله کیفیات نفسانیه اند و مراد
از کیفیت نفسانیه عرضی ست از مقوله کیف که مخصوص باشد بجیوانات
انفس اعنی الحیوانات من الانواع الجسمانیة مثل علم و قدرت و ارادات

و مانند آنها و تعریف اختصاص بحیوانات بتقیید من الانواع الجسمانیة بیرون است
که منافی ثبوت لذت برای مجردات نخواهد باشد کما یأتی و بانکه تصور
لذت والم ضروری است علما تعریفشان بر سبیل تفسیر لفظ و تعیین
مفهوم مسمی چنین کرده اند که اللذة ادراک الملایم من حیث هو ملایم
والالم ادراک المنافی من حیث هو منافی و مراد از ملایم امریست لایق
بشی ولامحالة کمال شی باشد کالتکیف بالحلاوة للذائقة و مراد از منافی
امریست مضاد شی ولامحالة نقص شی باشد و قد لحقیقة انما هو للانسان الشی
قد یکون ملائما من وجه دون وجه فادراکه لامن جهة ملائمة لایکون
لذة کالصفراوی لایلتذ بالحلو و مراد از ادراک نزد قولنا ادراک الملایم
وادراک المنافی وصولست بذات ملایم و وجود خارجی وی و وصول
بذات منافی و وجود خارجی وی نه تنها بصورت و حصول صورت ملایم
یا منافی در ذهن فان تخیل اللذة غیر اللذة ولذا قال الشیخ فی الاشارات
ان اللذة ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک کمال و خیر من
حیث هو کذلک والالم ادراک و نیل لوصول ما هو عند المدرک آفة و
شر من حیث هو کذلک فذکر مع الادراک النیل لان ادراک الشی قد یکون

حصول صورته مساويه لدى الذهن وهل الشئ لا يكون الا بحصول ذاته وذكر
الوصول لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراكه
حصول اللذيذ ووصوله اليه وفرق ميان كمال وخير آنست كه حصول
امر لايق بشئ مرا ورا كمال شئ است از جهت كه موجب خروج شئ است از
قوة بفعل كمالست واز جهت كه مناسب وپسنديده ومختار اوست
خير وهمچنين است فرق ميان آفت وشر كه هر دو منافي شئ
اند از جهت كه موجب نقص شئ است ورد وي از فعليت بقوت
آفتست واز جهة كه غير مناسب وغير مختار ونا پسنديده است شر
وشك نيست كه معتبر كماليت وخيريت نظر باعتقاد مدرك ولا في
نفس الامر لانه قد يعتقد الكمالية والخيرية في شئ فيلتذ به وان لم يكن
كمالية وخيرية فيه في نفس الامر وقد يكون في شئ خيرية وكمالية في
نفس الامر ولا يعتقد المدرك كونهما فيه فلا يلتذ به ولهذا قد يلتذ
زيد مثلا من شئ بعين ولا يلتذ منه عمرو بل قد يتالم منه وقال
الامام انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونعرف ان هناك
ادراكا للملايم لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره

وبتقدير

وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بغيره
آخر ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي فلا
كافي في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سواد المزاج الحار
غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي وزعم محمد زكريا ويصرح
في كلام جالينوس آنست كه لذت عبارت از خروج از حالت غير طبيعي حالت
طبيعي وهو معنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لبعض
المني او غيته وقد ابطله الشيخ وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة
الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق
لا على التفصيل ولا على الاجمال وكذا في ادراك الله تعالى الخلق اول مرة
وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج
وفي ورود المستلذات على من له غاية الشوق اليها ذلك وقد عرض
لمن شاغل عن الشعور به لذلك قالوا وسبب الاشتباه اخذ ما بالعرض مكان
ما بالذات فان الالم واللذة لا يتمان الا بادراك والادراك الحسي
حضوري الحسي لا يحصل الا بالانفعال عن الضد فلما لم يحصل الله تعالى
عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفسها وجعلوا لذة والم نفس ادراك

محسوسست وادراک منقسم بادراک حسی وادراک عقلی پس لذت نیز منقسمست
بلذت حسیه ولذت عقلیه والم نیز منقسم بالم حسی والم عقلی اما لذت حسیه
کتکیف الذائبه بالحلاوة وتکیف القوة الغضبیه بصور الغلبة الحاصلة و
تکیف القوة الشهویه بصور المناکحة ونیله وتکیف الخیال بالصور
المستحسنة وتکیف القوة الوهمیه بصور المعنی الذی یستحسنه بنا بر انکه صورتهای
مذکور کمالست وخیرست برای قوتهای مذکور واما الم حسی چون
تکیف قوای مذکور بصور ضد او صور مذکوره بنا بر انکه نقصست و
آفتست برای قوای مذکوره واما لذت عقلیه چون ادراک جوهر عاقل
اعنی نفس ناطقه متصور معقولات مما یتعقله من الواجب الوجود وصور
معقولاته المترتبه ولوازمها واحکامها وبالجمله بصورما علیه الوجود کله علی
وجه یطابق ما فی نفس الامر خالیا عن شوایب الظنون والاوهام بحیث
یصیر عقلا مستفادا ولاشک ان ذلک هو الکمال والخیر بالقیاس
الی الجوهر العاقل وانه بعد حصول هذا الکمال له مدرک له وحصوله انفع
لله بذلک غایة الالتذاذ وشک نیست در حصول این مرتبه برای
مجردات عقلیه بروجه اتم پس لذت ایشان اتم لذات باشد وشکی

غیست

وشک نیست که این مرتبه از کمال که حاصلست برای عقول مجرده بهیچ نحو
ندارد بایچه ازین جنس حاصلست برای واجب الوجود چه حاصل
برای عقول فایض است از جانب او تع شانه ولاکمال زایدست
بر ذوات عقول وحاصل برای واجب الوجود حاصلست در مرتبه
ذات او وعین ذات اوست فایش علما اطلق لذت در شان
واجب الوجود نکنند محافظه علی الادب وحکمای آنیس ایشفی را البتهاج نام
کنند قال الشیخ فی الاشارات اجل مستهیج بشیء هو الاول بذاته لانه
اشد الاشیاء ادراکا لاشد الاشیاء کالا الذی هو بری عن طبیعة الامکان
والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه ولذت عقلیه لامحاله اتم است از
لذت حسیه فان العقلیه اکثر کمیة واقوی کیفیة اما الاول فلان محل
المعقولات اکثر بل لایکاد ولا یتناهی واما الثانی فلان العقل یصیر
المعقول والحس لا یدرک الا ما یتعلق بظواهر الاجسام پس هر کمالات
اکثر باشد وادراکات عقل اشد لذت عقلیه لامحاله اتم باشد واما الم
عقلی فهو ان یحصل للجوهر العاقل ضد هذا الکمال ویدرک حصول ذلک
الضد من حیث هو ضد وچون حال لذت عقلی معلوم کردی دانستی حال الم

عقلی والسلام

باالجمله معلوم توانی کرد واین که بعضی از علما را در بعضی از اوقات
یا در اکثر اوقات التذاذی از ادراکات عقلیه حاصل نشود و بکبر
حاصل شود و همچنین جهال را تألمی از جهالات حاصل نشود یا حاصل
شود و نهایت شدید نباشد بر اشتغال بشواغل حسیه و علایق
بدنیه است و بقدر رفض شواغل و نقض آثار علایق و رجوع بانفراد
بدراکات عقلیه و حالات نفسیه در بعضی از احیان تفاوت در
شدت و ضعف التذاذات عقلیه و ابتهاجات روحانیه غایت
ظهور دارد و همچنین احوال جهالات و اضداد کمالات هنگام پرداختن
نفس جاهله بخویش و انفراد بذات خود ظاهر تواند شد و از این احوال
متفرقه و قیاس حال هنگام تجرد و قطع علاقه بدنیه بکبار دریابی و فرض
نمایی لذت عقلیه نظر بنفس عالمه و همچنین پرداختن بخود و بالکلیه از منقطع
شدن بجهالات حاصله و انقطاع حیل چاره و تدبیر در تلافی ما
فات و تدارک اوقات نسبت بنفس جاهله توان نمود و چون
حقیقت لذت و الم معلوم شد بدانکه ثواب عبارت از لذتی است از
خدای تع وعده کرده باشد ایصال آنرا ببنده در جزای طاعت یا بعبارت

تعظیم

تعظیم و عقاب عبارت از تألمی است که وعید کرده و بیم داده باشد
بنده را از ایصال آن در جزای معصیت یا بعبارت اتم و اولا
محاله هر کدام از ثواب و عقاب بر دو نوع اند روحانی و جسمانی که عبارت
از عقلی و حسی تواند بود و چون ثواب و عقاب لذت و الم است
که موصل و رساننده آن خدای تعالی است هر آینه بر اتم انحای لذت و اشد
انواع الم واقع باشد و اتمیت و اشدیت بحسب کیفیت و کمیت باشد
اما بحسب کیفیت خلوص هر کدام است و عدم شوب بضد یا بکبری و اما بحسب
کمیت خلود و عدم انقطاع لیکن عقاب اتم اشد مخصوص بکافر است
که انقطاع ندارد و اما عقاب مؤمن عاصی منقطعست بالاجماع و توقع
انقطاع و علم بوقوع آن نوعیست از لذات پس غیر خالص نباشد
و ثواب و عقاب عقلیین از لوازم مترتبه بر علوم و جهالاتست و عمده
علوم اعتقادات حقه پس مؤمن عاصی را عقاب عقلی نباشد و این بسبب
عدم خلوص عقاب وی بود و ملذ و مولم عقلی از داخل ذات بود و ملذ
و مولم حسی از خارج ذات و جنت نام دار ملذ حسی است و جهنم نام
دار مولم حسی و عدم انقطاع عقاب کافر اما عقاب عقلی وی بسبب آنست

که بنا بر لزوم ممتنع الانقطاعست و اما عقاب حسی وی بنا بر اخبار نخلود که
ظاهرست در نابدی و خلود و عقاب عقلی استبعادی ندارد و خلود
عقاب حسی را بعضی استبعاد کرده اند و حمل آن بمکث طویل نموده
و وجهی ندارد چه وعید عقاب مخلد یعنی مؤبد در ازجار اد خلیست
بلکه از جار تام بدون آن حاصل نشود و سابقا بیان کردیم که خلود
عقاب از جمله شرور قلیله است که از لوازم خیرات کثیره است و در
احادیث ایمه طاهرین صلوات الله علیهم اجمعین وارد شده که خلود عذاب
کافر نا بر انست که اگر زنده میبود ابدا بر آنچه کافر میبود ابدا **فصل**
پنجم از باب چهارم معاد در ذکر اختلافات ناس در حقیقت معاد
بدانکه چون وعد ثواب و وعید از عقاب متحقق شده و اینها بحکم ایام
در دار دنیا وقوع ندارد اما ثواب بنا بر انکه دنیا دار است مخوف
بمکاره و مملو از کدورات روحانی و جسمانی سیما برای مؤمنین و اما عقاب
بنا بر انکه اکثر کفار و فجار معتقدند در دار دنیا با نواع متلذذات که
ملائمات نفوس خسیسه و طبایع سخیفه ایشان است پس اگر داری دیگر
و نشاه اخری نباشد مر ایشان را که ممکن بشود در آن نشاه ایقای بعد

دو وعید بر آینه تکلیف عاطل و وعد و وعید باطل گردد و این الحاد و نسبت
عقلا و ممتنع الصدور از واجب الوجود حکیم و خبیر علی السوت و اقعست
پس واجبست عود حیوة تا ممکن بشود وفا بوعد و وعید و مراد از
معاد عود انسانست بحیوة بعد از طریان موت پس معاد واجب است
عقلا چنانکه مذهب قائلین بحسن و تقبیح عقلیین است و در شرع
نیز تایید و تاکید و جوب عقلی کرده اند و اما نزد اشاعره وقوع
معاد از جمله سمعیات است و عقل دلالت نکند بوقوع آن و این اول
اختلافات واقعه در امر معاد لیکن در میان است خلاف در وقوع
اصل معاد نیست و سایر اختلافات واقعست در کیفیت و حقیقت
معاد و در مشهور جمهور ناس در امر معاد بر پنج مذهبند اکثر
متکلمین قایلند بمعاد جسمانی فقط و اکثر حکمای الهیین قایلند بمعاد
روحانی فقط و کثیری از محققین هر دو فرقه قایلند بروحانی و جسمانی
معاد و اکثر حکمای طبیعیین از فلاسفه اقدمین قایلند بنفی معاد مطلقا
و منقول از جالینوس و اتباعش توقفست و شک در امر معاد و
موجب این اختلافات اختلافست در حقیقت انسان پس ترا دهر که

حقیقت انسان نیست کہ بکل محسوس و روح عرضی است یا صورتی قایم بدن کہ زایل شود بطریان موت پس کرا بوجود این اعتقاد بعقیده ملتی است و قایل بشر یعنی معاد نزدا و شواند بود و کہ جسمانی فقط و اکر معتقد ملتی و شرعی نیست قایل بهیچ یک از معادین شواند بود و نزد هر کہ حقیقت انسان نفس مجرده اوست و بدن مراو را نیست کہ آلتی منفصل از حقیقت انسان قایلست بمعاد روحانی فقط و هر کہ قایلست بترکب حقیقت انسان از نفس مجرده و بدن نحوی کہ سابقا بیان کردیم قایلست بوقوع معادین جسمانی و روحانی و هر شاک باشد در حقیقت انسان متوقفست در امر معاد مطلقا **فصل ششم از باب چهارم از مقاله سیم** در تقریر مذاهب مسلمین قایلین بمعاد جسمانی مطلقا بدانکہ جمهور مسلمین در معاد جسمانی مطلقا بر دو مذهبند یکی مذهب اکثر متکلمین و آن قول بحشر جسمانیست فقط دویم مذهب محققین متکلمین و آن قول بمعاد جسمانی و روحانیست معا و حکماء اسلام بلکہ جمیع حکمای الهیین نیز قایلند بمعادین جسمانی و روحانی لکن در معاد جسمانی مقلد باشند و بتصدیق انبیا اکتفا نمایند و بتصحیح این معاد باستقلال

عقل شواند نمود و قال الشیخ فی الهیات الشفا یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو معقول من الشرع و لا سبیل لنا باثباته الا من طریق الشریعة و تصدیق خبر النبوة و هو الذی للبدن عند البعث و خیرات البدن و شروره معلومة لا تحتاج ان تعلم و قد بسطت الشریعة الحقة التی اتانا بها سیدنا و نبینا و مولانا محمد صلی الله علیه و آله و سلم حال السعادة و الشقاوة التی تخص البدن و منه ما هو مدرک بالعقل و القیاس البرهانی و قد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة اللتان بالمعانیس اللتان للنفس و ان کانت الاوهام مما تقصر عن تصورها الآن لما توضح من العلل و الحکم و الآیون رغبتهم فی اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فی اصابة السعادة البدنیة بل کانهم لا یلتفتون الیها لتلک و ان اعطوها و لا یستعظمونها فی جنب هذه السعادة التی هی مقارنة الحق الاول و علمه نصفه عن قریب فلنعرف حال هذه السعادة و الشقاوة المضادة لها فان البدنیة لنفزع عنها فی الشرع یعنی یک قسم از معاد آنست کہ قبول کرده شده است از شرع یعنی بر سبیل تقلید چنانکہ فقط معقول والست بر آن چه اعتقاد تقلیدی بر دو حکما داخل معقولات و راهی

نیست باثبات این معاد مگر از طریق شریعت و تصدیق خبر انبیا و آن
معادیست که مخصوص بدنست در روز قیامت و خیرات و شرور
بدن یعنی لذات و آلام جسمانیه معلومست و محتاج بنسبت بتعلیم
کردن و بیان نمودن و حال آنکه بسط کرده و شرح نموده شریعت
پیغمبر ما صلی الله علیه و آله حال سعادت و شقاوت بدن را که عبارت
از لذات و آلام و خیرات و شرور جسمانیه است و بهشت و دوزخ
عبارت از دوست و قسمی دیگر از معاد آنست که ادراک کرده
شده است بعقل و قیاس برهانی و حال آنکه تصدیق کرده اند انبیا
نیز مر عقلرا در یافتن این قسم از معاد و این اشاره است بآیات
و آحادیثی که دالست بر تجرد نفوس ناطقه و التذاذ و تالم ایشان بلذات
روحانیه و این سعادت و شقاوتیست که ثابت شده بقیاس برهانی و مخصوص
است بنفس ناطقه مجرده اگرچه وسمهای ما قاصرست از دریافت
حقیقت این سعادت و شقاوت مادامی که در قید این بدن باشیم
بنابر علتهائی که بیان خواهیم کرد و این اشاره بآنست که مادام نفس
در غواشی بدنیه فرو رفته باشد ممکن نیست او را تصور امور عقلیه صرفه و

رسیدن بکنه لذات و آلام روحانیه و رغبت حکمای الهیین بر رسیدن
و ادراک این سعادت عظیمتر بوده از ادراک سعادت بدنیه بلکه
گویا التفات بسعادت بدنیه نیست اگرچه داده شده اند سعادات
بدنیه را و این معنی وقتی است اعطوا ها صیغه مجهول باشد و میتواند بود
که صیغه معلوم باشد یعنی اگرچه حکمای الهیین نیز اعطای سعادت بدنیه
کرده اند یعنی خبر بوقوع آن داده اند و اینمعنی بنابران تواند بود
که بعضی از حکمای الهیین اقدمین را تحقیقی از نبوت بوده باشد والا
منافی خواهد بود با آنچه اول گفت که عقلرا راهی بادراک این
سعادت نیست و عظیم میشمرند ایشان سعادت بدنیه را در جنب
سعادة عقلیه که قرب و جوار رب العالمین است و بر صفتی است که
بعد ازین بیان خواهیم کرد یعنی صیرورت نفس ناطقه عقل مستفاد
و متصل شدن بعقل فعال و منخرط گشتن در سلک عقول مجرده
و ملائکه مقدسه پس باید که تعریف کنیم ما حال این سعادت عقلیه را
چه حال سعادت بدنیه چنانکه گفته شد مفروغ عنهاست در شرع اقدس
این بود شرح کلام شیخ و بنابر مذهب اکثر متکلمین که قول بمعاد

جسمانیت فقط تصحیح معاد جسمانی بدو وجه توانمود چه ایشان یا قایلند
باعدام اجسام بالاشره یه واما آنکه قایل باشند شواند بود که قایل بجواز
اعاده معدوم نباشند واما آنکه نباشند یا قایل خواهند بود بجواز
اعاده معدوم ویا نه اما آنکه قایلند بجواز اشکال در اعاده محقق ایشان
نیست چه بجوز کنند اعاده هرچه را معدوم شده از بدن خواه
از جمله مشخصات بدن پس وجهی بر قول بجواز اعاده معدوم و
دویم قول بعدم چیزی از مشخصات بدن و بر مذهب محققین متکلمین که
قول بمجموع معادین است تصحیح معاد جسمانی بر هر تقدیر آسان
باشد بنا بر تجرد و بقای نفس ناطقه و جواز بودن شخص شخص متکلفین بعین
نفس ناطقه پس خواه بدن بجمیع اجزائه معدوم شود و خواه نه که
شخص معاد اعنی مجموع نفس و بدن عین شخص متکلف خواه بدن
عین بدن اول باشد و خواه غیر بدن اول بر مذهب تو هم لازم
شارح کرده اند و آن تو هم مندفعست بنا بر انکه قول باشاع شارح
شرعا بنا بر نفی معاد و ثواب و عقابست پس اگر معاد شبیه باشد
بتناسخ مستند بحسب شرع متصور نشود لیکن بر قواعد حکما یعنی شارح

باشد و اگر بجواز اشاعی کنند ابطال شارح نتواند کرد و ما سابقا دانستیم
که حکما در اعتقاد بحشر جسمانی متفقند و تصحیح تواند نمود و این گفتیم
بتقدیر یست که معاد جسمانی بنا بر تجرد نفس ناطقه غیر مجوزی که ظاهر
متکلمین و اهل اسلام و ظاهر آیات قرانی بلکه ظاهر شرایع مطهره
است نباشد و اما بنا بر اثبات بعضی از مادهٔ بدن اول یا بقای شخص
وی یا کلی بقول بتجرد نفس ناطقه قول بمعاد جسمانی موقوف بر بحوث مذکور
نیست و لهذا السیادی از محققین اهل اسلام مانند غزالی و اکثر صوفیه
و اکثر اقلین اسلام تصحیح معاد جسمانی بدن شانی کنند پس اگر معاد
که از ضروریات دین اسلامست عین نحو ظاهر باشد تکفیر بسیاری
از محققین علمای اسلام لازم آید و اقرب آنست که آنچه از ضروریات
دین است معادیست که شخص معاد همان شخص متکلف باشد و نحوی
باشد که مؤدی لذات و آلام جسمانیتین تواند شد چه تاویل جمیع آیات
وارده در باب جنت و نار ثواب و عقاب روحانیتین بغایت بعیدست
و هرگاه چنین باشد تکفیر محققین مذکورین لازم نیاید و نیز لازم نیست که
حکمای اسلام در قبول معاد جسمانی مقلد محض باشند بلکه قول ایشان که

معاد جسمانی مقبولست از شرع مانیست با متکلمین و اهل ظاهر اولیتر
و الا ایشان تجویز کرده اند که نفوس شقیه بعد از مفارقت ابدان معلق شوند علی تفاوت مراتبهم باجرام سماویه علی اختلاف
طبقاتها نه تعلق تدبیر و تصرف بلکه تعلق بسیل اتصال نفوس
فلکیه بنحوی که اجرام فلکیه موضوع تخیلات آن نفوس مفارقه
تواند شد و جمیع مواعید شرع دلالت مستلذات جسمانیه من الحور
والقصور والولدان والمطاعم والمشاریب والثمار والاشجار التی
بحری من تحتها الانهار لا غیر ذلک در آن نشاه ادراک نمایند یا
در یافتنی اتم از آنچه اهل ظاهر تصور آن کنند و آن نشاه یا قیه
بهشت جاودان نفوس سعدا باشد و همچنین نفوس اشقیا بعد از
مفارقت تعلق گیرند باجرام دخانیه که واقع باشد در تحت فلک
قمر تعلقی بنحو مذکور که موضوع ادراک ایشان باشد جمیع مولمات
جسمانیه را من السیران المضرمة والحیات النافخة والنواهیها والصیحة
والزقوم والحمیم والیحموم لا غیر ذلک و آن نشاه مظلمه جهنم و عقابهای
ها و یه باشد مر نفوس اشقیا را این بود کلام در تصحیح معاد جسمانی و اما

واجبات ۴

درکات ۴

۲۶۹

دلیل و قوعش سمعیست و عقلی اما سمعی ظواهریست که قرآن مجید مملوست
از ان و احادیث نبویه مشحون آن و مدلول ظاهر هر کاه ممکن باشد
واجبست حمل بران فان قلیل الآیات الشعرة بالمعاد الجسمانیة
اکثر و اظهر من الآیات الشعرة بالتشبیه والجبر والقدر ونحو ذلک و قد
وجب تاویلها قطعا فلیصرف هذه ایضا لبیان المعاد الروحانی و اقول
سعادة النفوس و شقاوتها بعد مفارقة الابدان علی وجه یفهمه العوام
فان الانبیاء مبعوثون الی کافة الخلایق لارشادهم الی سبیل الحق
و تکمیل نفوسهم بحسب القوة النظریة والعلمیة و تبقیة النظام المنتظم لاصلاح
الکل و ذلک بالترغیب والترهیب بالوعد والوعید والاشارة
بما یعقله و نه لهٔ و کمالا و الانذار عما یعقله و نه المانع نقصانا و اکثرهم
عوام یقصر عقولهم عن فهم الکمالات الحقیقیة والذات العقلیة و تقصر
علی ما الفوه فلا بد من ان یخاطبهم الانبیاء بما هو مثال للمعاد الحقیقی ترغیبا
و ترهیبا للعوام و تتمیما لامر النظام و هذا ما قال ابو نصر الفارابی ان
الکلام مثل و خیالات للفلسفة لنا انما یجب التاویل عند تعذر الظاهر
و لا تعذر ههنا سیما علی القول بکون البدن المعاد مثل الاول الیقوله ح

کذا فی شرح المقاصد موافقاً لما فی الاربعین واما دلیل عقلی در رسیدن نفس انسانی
مذکور شد و هو کما قال الامام فی الاربعین انا نری فی دار الدنیا مطیعاً
وعاصیاً ومحسناً ومسیئاً ونری ان المطیع یموت من غیر ثواب
یصل الیه فی الدنیا والمسیئ یموت من غیر عقاب یصل الیه فی
الدنیا فان لم یکن حشر ونشر یصل فیه الثواب للمحسن والعقاب للمسیئ لکانت هذه الحیوة الدنیویة عبثاً بل سفهاً واعلم انه تعالی ذکر هذه
الحجة فی آیات من القرآن منها قوله ان الساعة آتیة اکاد اخفیها لتجزی
کل نفس بما تسعی وفی ص وما خلقنا السماء والارض وما بینهما باطلاً ذلک
ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار ام نجعل الذین آمنوا و
عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض ام نجعل المتقین کالفجار لکن
این دلیل دلالت بر خصوص معاد جسمانی نکند بلکه دالست بر ثبوت
اعم از جسمانی و روحانی کما لایخفی این بود تقریر مذهب قائلین بعاد
جسمانی فقط واما تقریر مذهب محققین قائلین بجسمانی و روحانی پس
آنست که دلیل عقل دلالت کرده بر تجرد نفس ناطقه وبقای وی
بعد از فنای بدن والتذاذ او بکمالات علمیه ومکاشفات عالیه که مخالف

ثبوت بدن دلیل نکرد وبسبب خلوص از علائق مادیه وعوارض بدنیه
دریافت آن تمام والتذاذ او بر دوام کرد وهمچنین بر تمام نفس از
جهالات ورذایل که اضداد کمالات علمیه ومکاشفات فاضله مذکوره
اند دلیل سمع دلالت کرده بر بعث بدن واعاده تعلق روح
مفارقت کرده بسوی وی وادخال وی در جنت که دار لذات
حسیه ونار که دار آلام جسمانیه است وشک نیست که این معنی اعنی
اجتماع سعادتین عقلی وحسی وهم چنین جمیع میان آلام روحانی
وجسمانی اتم ودر باب وعد ووعید ادخل جواهر بود قال الامام
فی الاربعین فی تقریر مذهب القائلین بالمعاد الروحانی والجسمانی معا اعلم
ان کثیرا من المحققین مالوا الی هذه القول وذلک لانهم اردوا الجمع
بین الحکمة والشریعة فقالوا دل العقل علی ان السعادة فی معرفة الله تع الارواح مع
وفی محبته وعلی ان سعادة الاجساد فی ادراک المحسوسات الا
ان الاستقراء دل علی ان الجمع بین هاتین السعادتین فی الحیوة الدنیا
غیر ممکن فوذلک لان الانسان حال کونه مستغرقا فی تجلی انوار عالم
الغیب لایکنه الالتفات الی شیء من اللذات الجسمانیة وحال کونه مشغولا

باسیفایه اللذات الجسمانیه لایمکنه الاشفات علی اللذات الروحانیه
لکن هذا الجمع انما تعذر لاجل ان الارواح البشریه ضعیفه فی هذا العالم
فاذا ماتت وتشرفت هذه الارواح فی عالم القدس والطهارة
قویت وکملت فاذا اعیدت الی الابدان مرة اخری لم یبعد ان
تصیر هناک قوته قادرة علی الجمع بین الامرین ولاشک ان هذه
الحالة هی الغایة القصوی فی مراتب السعادات فهذا المعنی لم یقم
علی اثباته برهان عقلی وهو جمع بین الحکمة النبویة والقوانین الفلسفیة
فوجب المصیر الیه وقال شارح المقاصد القایلون بالمعاد الروحانی
فقط اوبه والجسمانی معا یقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقیة
لاتفنی بخراب البدن لما سبق من الدلایل وتشهد بذلک نصوص الکتاب
والسنة فلاحاجة للاولین الی دلیل علی اثبات المعاد ولا للاخرین
بعد اثبات حشر الاجساد لان القول باحیاء البدن مع تعلق النفس
اخری به تدبیر امره وتعاد نفسه معطلة او متعلقة ببدن آخر غیر معقول
عند العقل ولامعقول من احد کیف ونفسها مناسبة لذلک المزاج
الفته ثم تفارقه الا لاشقاء قابلیته لتصرفاتها فحین عادت القابلیة عاد

التعلق لامحالة وقد تعالی ان قوله تع فلاتعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین
للذین احسنوا الحسنی وزیادة ورضوان من الله اکبر اشارة الی
المعاد الروحانی وکذا الاحادیث الواردة فی حال ارواح المومنین
وخصوصا الصدیقین والشهداء والصالحین وانها فی حواصل طیور خضر
وفی قنادیل من نور معلقة تحت العرش وان کانت ظواهرها مشعرة
بان الارواح من قبیل الاجسام وپیش ازین سخنی در باب بودن
ارواح مومنین در حواصل طیور وقنادیل نور گذشت ودور نیست
بتقدیر صحت این روایات که اشاره باشد بانچه حکما آن نقله اند
از تعلق نفوس سعدا باجرام فلکیه چنانکه بیان کرده شد وتوصیف
طیور بخضره وقنادیل بمعلق بودن در تحت عرش نهایت مناسب
این تاویلست کما لایخفی وعرض حضرت صادق علیه السلام از دادن این
روایت رد نهنده مردم باشد از ظاهرش که مشعر بجسمانی بودن
ارواحست **فصل هشتم از باب چهارم از مقاله سیوم** در تقریر مذاهب
حکما در معاد بدانکه نفس ناطقه را چنانکه مکرر دانسته شد دو فضلیت
بجهت قوتین نظری وعملی وکمال فضلیت نظری ازتمام ادوات

بجمیع علوم حقیقیه و احکام عقلیه صرفه و کمال فضیلت عملی حصول ملکه متوسطه
که توسط اخلاقست اعنی واسطه بودن میان طرفی افراط و تفریط
در هر خلقی از اخلاق پس هر کاه نفس ناطقه کامل باشد بحسب کلا
الفضیلتین و الجمله کامل باشد در علم و عمل هر دو چون مفارقت کند
از بدن اورا چنان باشد که حاجتی ببدن باقی نماند چه احتیاج نفس ببدن
نه بر آنست که بدن آلتی است مر نفس را در تحصیل کمالین و چون کمال
مطلوب حاصل شد حاجت بآلت نباشد پس چون مفارقت کند از
بدن منخرط شود در سلک ملائکه مقدسه و عقول مجرده که اصلا علاقه
با ابدان و اجسام ندارند و بالجمله حاصل باشد مر او را آنچنان وضعیتی که
حاصلست مر عقول و ملائکه مقدسه را و آن لذتیست که هیچ لذتی
از لذات حسمانیه را قیاس بآن نتواند کرد قال الشیخ بیان ذلک
ان لکل قوة نفسانیة لذة و خیرها ایخصها و اذی و شرها ایخصها مثاله
ان لذة الشهوة و خیرها ان یتأدی الیها کیفیة محسوسة ملائمة للحسة و لذة
الغضب الظفر و لذة الوهم الرجاء و لذة الحفظ تذکر الامور الموافقة لها
و اذی کل واحد منهما ما یضاده و یشترک کلها نوعا من الشر که هی ان

مختص بکتب بنا به مسجد اعظم - قم

الشعور بلا بها و مواقعها هو الخیر و اللذة انما هو بها و مواقع کل واحد منها
بالذات و الحقیقة حصول الکمال الذی هو بالقیاس الیه کمال بالفعل
و ایضا هذه القوی و ان اشترکت فی هذه المعانی فان مراتبها فی
الحقیقة مختلفة فالذی کماله ادوم و اتم و الذی کماله اکثر و الذی کماله اوصل
الیه و الذی هو فی نفسه اکمل و افضل و الذی هو نفسه اشد و ادرکا فاللذة
التی له ابلغ و اوفر و ایضا فانه قد یکون کمال بحیث یعلم انه کمال و لذیذ
و لا یتصور کیفیته و لا یشعر باللذاذة و ما لم یشعر لم یشتق و لم یتحرک نحوه
مثل العنین فانه متحقق ان للجماع لذة و لکنه لا یشتهیه و لا یحن نحوه و
کذلک حال الملکة عند الصور الجمیلة و الاصم عند الالحان المستطابة و ایضا فان
الکمال و الامر الملایم قد یتیسر للقوة المدرکة و هناک مانع او شاغل للنفس
فتکرهه و تؤثر ضده علیه مثل کراهة بعض المرضی الطعم الحلو و شهوتهم الطعوم
الردیة الکریهة و ربما لم یکن کراهیة و لکن عدم الالتذاذ به کما فی الجید
الغلبة و اللذة فلا یشعر بها و لا یستلذ و ایضا قد یکون القوة المدرکة ممنوعة
بضد ما هو کمالها و لا تحس و لا یشعر منه حتی اذا زال العائق تأذت به
کل التأذی مثل الممرورین فربما لم یحس بمرارة فمه الا ان یصلح مزاجه

الحسان المیل

فيبقى بغير عن الحال العارضة له وكذلك قد يكون الحيوان غير شهوة للغذاء
البتة وهو اوفى شئ لبل كاد دائما له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العائق
عاد الى واجبه فى طبعه فاشتد جوعه وشهوته للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك
عند فقده انه وكذلك قد يحصل سبب الالم العظيم مثل احراق النار وتبريد
الزمهرير الا ان الحس البدن آفة فلا يتأذى البدن به حتى يزول الآفة
فحينئذ يحس بالالم العظيم ثم قال اذا تقررت هذه الاصول فنقول
ان النفس الناطقة كالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها
صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفايض فى الكل مبتدئا من
مبدء الكل وسالكا الى الجواهر الشريفة التى هو مبدء انها الروحانية المطلقة
ثم الروحانية المتعلقة نوعا بالابدان ثم الاجسام العلوية بهيآتها وقواها
ثم كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله فتصير عالما معقولا موازنا
للعالم الوجود كله مشاهدا لما هو الحسن المطلق والجمال الحق ومتحدا به واستشفا
بمثاله وهيئته متخرطا فى سلكه صائرا الى جوهره فتتقش بهذه بالكمالات المعشوقة
للقوى الاخر فتجد هذا فى المرتبة بحيث يصح ان يقال انه افضل واتم منها بل
بالنسبة اليها بوجوه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة اما الدوام فكيف يقال

الدوام

الدوام الابدى بالدوام المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يقاس
وصوله بملاقاة السطوح مع ما هو سار فى جوهر قابله حتى يكون بلا انفصال
اذ العقل والعاقل والمعقول واحد واما المدرك فى نفسه فالامر اظهر
ثم قال ولكن حال كونها فى البدن وانغماسها فى الرذايل الا تحس تلك
اللذة اذ حصل عند شئ من اسبابها كاوانما اليه بعض ما قد ضاق
الاصول ولذلك لا تطلبها ولا تحن اليها اللهم الا ان يكون قد خلقنا
ربقة الشهوة والغضب واخواتها عن اغراقها وطالعا شيئا من تلك اللذة
فحينئذ ربما تخيل منها خيالا طفيفا ضعيفا وحصوصا عند انحلال الملكات
واستيفاح المطلوبات النفسية واللذاذ نابذ لك شيء بالالة او الحسى
من المذوقات اللذيذة برواحها من بعيد واما اذا انفصلنا عن البدن
وكانت القوة العقلية بلغت من البقش حدا من الكمال الذى يمكنها اذا فارق
البدن ان يستكمل الاستكمال الذى لها ان تبلغه كان مثلنا مثل الجدرى الذى
اذيق المطعم الالذ وعرض للحاة الاكشى وكان لا يشعر به فزال عنه الجدرى
وطالع اللذة العظيمة دفعة فيكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية
والحيوانية بل لذة تشاكل الحال الطيبة التى للجواهر الحية المحضة اجل من كل لذة

واشرفها وهذه هي السعادة ويجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فهو كالحمار
في بطنه وفرجه وان المبادي الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة للذة
والغبطة وان رب العالمين ليس له سلطانه وخاصيته والبهاء الذي
له وقوته الغير المشابهة امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب بخلاف
عن النفسي لذة ثم للحمار والبهايم حالة طيبة ولذة كلا بل اي نسبة
تكون لذلك مع هذه النفيسة ولكنا نخيل هذا وشاهدناه ولم نعرف ذلك
بالاستشعار بل بالقياس فخالنا عنده كمال الاسم الذي لم يسمع
قط ولم تخيل اللذة اللذيذة واكر نفس ناقص باشد در علم وحاصل نشده
باشد او را فضيلتي وكمالي بحسب قوة نظري بالاتر از اهل دنكا باشد و
شعور كمال مر او را حاصل بود ليكن تقصير كرده باشد دگر كمالات علمية
واعتقادات حقه ولا محالة ناقص خواهد بود در عمل نيز چه عمل بر اين
علوم اعتقادية نفعي تواند داشت وچون از اهل دنكات
سذاجت وسادگي فطري نيز باقي نمانده خواهد بود بلكه معتقد خواهد بود
مر عقايد باطله وآراي سخيفه را كه منافي حقيقي علوم حقه وشائبي حقيقت
ذات نفس است پس چون مفارقت كند از بدن وزايل شود هذري

تحصيل صح

سذاجت بفتح سين

كه مانع بود از احساس بآلام جهالات هر آينه واقع خواهد شد در عذاب اليم
والم عظيم كه قياس آن بالآلام جسمانيه چون قياس لذت عقليه باشد
بلذات حسيه حيوانيه وهذه هي الشقاوة ودر ثواب وعقاب اين هر
دو نفس حاجتي ببدن وتعلق بجرمي از اجرام نيست چه صحيح است
از لذات حسيه با وجود آن لذت عقليه در نظر نيايد وصحيح است الم از
آلام جسمانيه با اين الم عقلي اصلا نمايد وشك نيست كه مراتب كمال
علمي وعملي در كثرت وقلت وشدت وضعف مختلفند وبحسب آن
اختلاف در جهات مثوبات روحانيه ولذات عقليه نيز كه مراتب سعادت
حقيقه اند متفاوت باشد وهمچنين در طرف نقصان در دركات آلام عقليه و
عقوبات روحانيه كه مراتب شقاوت حقيقيه اند مختلف باشند و
در تعيين ادني مراتب سعادت كه بآن متجاوز نتوان شد از ادني مراتب
شقاوت شيخ گفته كه ليس يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب والظن
ان ذلك بان يتصور نفس الانسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا
ويصدق بها تصديقا يقينيا وان يعرف العلل الغائية للامور الواقعة
في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عنده جملة الكل ونسبة

اجزائه بعضها عند بعض والنظام الآخذ من المبدء الاول الى اقصى الموجودات الواقعة
فی ترتیبه وبتصور الغایة وکیفیتها ویحقق ان الذات المتقدمة علی
الکل ای وجود یخصها وانها کیف تعرف حتی لایلحقه تکثر وتغیر بوجه
من الوجوه وکیف ترتیب نسبة الموجودات الیها ثم کلما ازداد النظر
استبصارا ازداد للسعادة استعدادا وکانه لیس تبرا الانسان
عن هذا العالم وعلایقه الا ان یکون اکد العلاقة مع ذلک العالم
فصار له شوق الی ماهناک وعشق لماهناک یمنعه عن الالتفات الی
ماخلفه جملة ودر توقف حصول سعادة حقیقیه بکمال علمی نیز وعدم کفایت
کمال علمی تنها گفته ونقول ایضا ان هذه السعادة الحقیقیه لاتتم الا بالاتصال
الجزء العلمی وپیدا ست آنست که هرگاه ملکه عدالت وتوسط در احوال
که ما در خاتمه کتاب یاد کرده ایم از ان ذکر خواهیم کرد ان شاء الله العزیز تمام
هرآینه حاصل شده باشد در وبیات استعلا وتنزه از انقیاد واطاعت
قوای شهویه وغضبیه وسایر قوای خزیه بدنیه والتفاتش باین امور
نباشد مگر بقدر ضرورت تدبیر بدن مادام التعلق به والحاجة الیه فبعد
پس بعد از مفارقت متبری شده باشد از میل وشوق ببدن والتفات

والتفات بسوی امور بدنیه ولذات جسمانیه پس میسر شود او را استغنای
شوق جبلی وعشق ذاتی باموری عالیه ومراتب متعالیه بیکبارگی تو به بیرون
عالم ملکوت ومطالعه اسرار جبروت ولاهوت بلا مانعی وبدون شاغل کثیر
از جهت بدن وازمیل بباطل بخلاف انکه ملکه وتوسط مذکور در احاصل
نشده باشد وهیات از عاج واز خبار از امور حسیه در روح نافذه
ملکه میل وشوق بمستلذات دنیه وامور وهمیه بدنیه در روح رسوخ یافته
والتیاد واطاعت دواعی شهوت وغضب در او ملکه شده پس چون
باین حال والعیاذ بالله مفارقت کند از بدن هرچند بکمال خود ونظری
کرده باشد وازکمالات علمیه بهره تمام یافته هرآینه الم آن کمالات
واحتفاظ از ان علوم در او میسر نشود فان غفلة النفس وعدم التفاتها
بالکمال مادام فی البدن لیست لان النفس منطبعة فی البدن ومنغمسة فیه
فانها مجردة غیر منطبعة بل انما هی للعلاقة التی لها مع البدن والشوق
الجبلی لتدبیره والالتفات باثاره وما یورده علیها من عوارضه فبعد
این حال هرگاه مفارقت کند از بدن کان که مفارقت نکرده چه بسیار
تعلق وشوق باقیست بلکه بغایت بتدبیر وصعبتر از حال تعلق جلد رو

داده چه در حال تعلق اللذاذ بالفعل بلذات حسیه عاجله حاصله بود و اذ
از عدم نیل حقیقی بکمال عقلی بنابر اشتغال بتمتع بر بدن حاصل میشود
و در حال مفارقت نیل لذات حسیه بنابر فقدان آلت متعذر
با بقای میل تمام بسوی آن و شوق بکمال عقلی نیز که اول مفعول غیر
بوده متاکد شده بنابر عدم شاغل ازان فالمیل البدنی یحدث بالفعل
والشوق العقلی یحدث بالقوة العقلیة حدیث هناک من الحرکات المؤلمة
ما یعظم بسببها اذاه وجداسع ان لک الهیئة البدنیة الراسخة فیه الغیر الزائلة
غیر مضادة لامحالة لجوهر ذاته فهی الیغیر مؤلمة له غایة الامر لکن هذا الالم
وهذا الالم لیس لامر ذاتی بل لامر عارض غریب لان المیل للامور
الحسیة والشوق للعوارض البدنیة لیس مقتضی ذات جوهر النفس کما
ان الشوق للاکمال العقلی مقتضی ذاتها والعارض الغریب لایبقی ولا
یدوم بل یزول ویبطل مع عدم الافعال التی کانت تثبت تلک الهیئة
بتکرارها بس عقوبت کامل العلم ناقص العمل مخلدة نباشد بلکه منقطع شود
بمحو شدن هیات مذکوره حتی تزکو النفس وتبلغ السعادة التی تقتضیها
بخلاف عقوبت ناقص العلم که لامحاله مخلد ودایمست وهرگز انقطاع ندارد

بنابر آنکه

بنابر آنکه شوق بکمال مقتضای ذات نفس ذکی ست وهرگز زایل نشود وبدم
امکان میل بکمال بسبب عدم آلت پس آن تاذی والم عقلی دایم باشد
مدوام جوهر نفس اگر کویند پس باید که عذاب ناقص العلم والعمل مانند کافر
عذابی که از جهت نقصان عمل باشد بنابر آنکه عارضی است منقطع باشد
وبسبب این انقطاع عذاب وی مخفف گردد جوابش آنست که هیئت
رذیه بنقصان عمل در کافر اگرچه مقتضای نفس من حیث هی هی
نطرت اصلیه نیست لیکن مقتضای آن حیثیت ارتساخ باعتقادات نفس ص
رویه وارتسام بخیالات باطله که هر آینه در جوهر نفس رسوخ یابد و
جوهر نفس را از فطرت اصلیه منقلب ساخته است وازینجهت عارض غریب
نیست وچون نفس باعتقادات باطله متجوهر بالفعل شده وبسبب
فطرة اصلیه باطل گشته پس ردائت اعمال موافق وملایم ذات بالفعل
اوست وهرگاه آن هیئت رذیه در وی مکمل هم شود ورسوخ یابد هرگز
باطل نشود وچون باطل عذاب وی از نخست تیز دایم وغیر منقطع باشد نشود ص
بخلاف نفس مؤمن که مرتسم باعتقادات حقه گشته ومتجوهر بعلوم
یقینیه شده باشد چون کسب هیئت رذیه از جهت مباشرت قبایح اعمال کند

هر آینه این هیئت رذیله مظلمه چون منافی ذات نورانیه و خلاق مقتضای
اوست در جوهر ذات نفس دخیل تواند کرد سیما که اعتقاد بقبح آن
اعمال نیز از جمله اعتقادات حقه ایست که ذات نفس معجوبه هر آن
شده پس چون آن هیئت رذیله ملایم جوهر ذات نفس نیست و
موجب کدر و تیره باطل شده هر آینه زوال و ذایل گردد و عذاب انقطاع
یابد و از آنچه گفتیم ظاهر شد که با نقصان در جزء نظری کمال جزء
عملی متصور نیست و اعمال صالحه اگر فایده الا اعتقادی صدور یابد از جمله
کمالی صدور یافته اعمال صالحه نیست بلکه صورت اعمال صالحه دارد
و بسبب معنی که اگر چنین اعمال از صحیح الاعتقادی صادر شود صالحه خواهد
بود و سبب آنست که عمل صالح و خیر و فعل صالح و خیر تواند بود که
فاعلش اعتقاد بخیریت و صلاح آن داشته باشد و از جهت اقدام
بآن کند و اعتقاد بخیریت و صلاح اعمال سیما با عتبار نشاه دیگر
مسبوقیت با عتقادات حقه کثیره که فایده الا اعتقاد و لا محاله فایده اثنانیت
پس عمل صالح از جهت صلاح از و صادر شوانند شد و از جهتست که
حق تع در قرآن مجید اعمال کفار را ضایع و باطل و هبا منثورا گفته

و از نجا سر انا الاعمال بالنیات از معدن نبوت بظهور پیوسته این بود
پایان حال نفوس ذکیه بحسب کمال و نقص در قوتین علمیه و عملیه و بیان
سعادت و شقاوتی که لاحقست مر آنها را بحسب نشاة آخرت که
حالت مفارقت از بدنست و اما احوال نفوس ساذجه غیر ذکیه
که آنها را شعوری بکمال حقیقی حاصل نباشد و اکتساب شوق بکمالات
عقلیه نکرده باشند خالی از ان نیست که معتقد نه مر اعتقادات
حقه را بر سبیل تقلید و یا معتقد نه مر اعتقادات باطله را بر سبیل
تقلید و یا خارج اند از دو تا تقلید تیز طایفه اولی اگر عمل شرایط تقلید کرده
باشند و اکتساب بهیات رذیله نکرده نوعی از سعادت خواهند داشت
لیکن ادون از سعادت کاملین و اگر اکتساب بهیات رذیله
کرده باشند با صحت تقلید هر آینه معذب باشند و چون هیئات
عرضیست و عاقبت زایل خواهد شد هر آینه سعادت مذکوره ایشان را
دریابد و ملحق بسعدا گردند و اگر شرایط تقلید مرعی نشده باشد هر آینه
اعتقاد تقلیدی نفعی نتواند داشت هر چند سعی در کثرت اعمال تابعه کرده
باشند و مراد از مراعاة شرایط تقلید مدعی حقیقت ثابت نشود

آنست که تقلید

حقیقتش بدلیلی که ممکنت اشیاء را تحصیل آن کنند بلکه پروی جاقی کنند
که ثابت و معلوم باشد حقیقتشان بمعجزات باهره و یا بدلایل دیگر مانند
انبیا و اوصیا و از نجاست وجوب بعثت انبیا و نصب اوصیا علیهم السلام
چه اکثر ناس قاصرند از تحصیل کمال عقلی بر سبیل استقلال و کمالات آن
نیز سیما در بدایت احوال محتاج باشند بانبیا و هدایت ایشان
بطریق نظر و اکتساب کمالات عقلیه پس لابد است در هر زمان از وجود
شخصی که جایز باشد تقلید او کردن و از نجاست وجوب عصمت انبیا
و اوصیا نیز و شک نیست که بیشترین اهل نجات از افراد انسان این
طبقه اعنی مقلدین باشند کما ورد فی الحدیث اکثر اهل الجنة البله و طایفه
ثانیه اعنی مقلدین در اعتقادات باطله مخلده باشند در عذابی و شقاوتی
ادون از شقاوت اشقیا اهل دکا و طایفه ثالثه را مانند صبیان و
مجانین و مانند آن سعادتی خواهد بود بغایت ضعیف اما وجود سعادت
نفوس ص نیابر تقابی ناطقه و شک نیست که اصل وجود لذیذ باشد سیما با نجات
از عذاب و اما ضعف سعادتشان محتاج ببیان نیست چه سعادت نفوس
علمیه و عملیه است که مفقود است در ایشان و چون نفوس زکیه غیر زکیه

ادراک

باعث ص

ادراک سعادت عقلیه نکرده اند و در نظرشان سعادتی ورای لذات
جسمانیه متصور نیست پس هر چند کسب ملکات و طهارت کرده باشند
و اکتساب حیات ردیه نکرده لیکن ایشان بر کسب ملکات و طهارت
و ترک شهوات و لذات دنیویه و تنزه از اعمال و افعال قبیحه که موجب
حیات ردیه است در نفس نیست مگر طمع عوضی از جنس لذات و
شهوات جسمانیه لیکن ارفع و ادوم و الطف و اتم از لذات حسیه
دنیویه چه متصورشان غیر از این جنس نتواند بود و لهذا مواعید
شرعیه مبنی بر آنست پس در نفوس ایشان همان انجذاب نحوی جسم
و تعلق بدن باقیست بلکه بیشتر و محکمتر پس لابد است مر ایشان را تعلق
بجسمی از اجسام چه ادراک لذات جسمانیه بدون آلات جسمانی
ممکن نیست و چون تعلق باید ان عنصریه نباشد بر بطلان تناسخ گذشت
و نیز بر اجسام کائنه فاسده نه بر سبیل تدبیر و تصرف نباشد بر آنکه عالم
کائنات مخلوق باقات است لغو و بیفایده پس لابد است مر ایشان را
از تعلق بجسمی از اجسام شریفه سماویه علی تفاوت درجاتهم و اختلاف
طبقاتهم چنانکه رای محققین از حکمای مشائین است و یا بابدان مثالیه

چنانکه رای قایلین بعالم مثالست و بر رای اول تعلق نه بر سبیل تدبیر
و تصرفست بلکه بنحویست که آن جسم شریف موضوع تخیل تواند
شد برای نفس متعلقه بوی تا جمیع مواعید شرعیه را بآن آلت تخیل
تواند کرد و جمیع ملذات و ملایمات وی صور متخیله باشند و توهم
کرده نشود که لذتی که از صور متخیله حاصل شود ضعیفتر باشد از لذتی که
از صور مادیه بهم رسد چه ملذ و موذی فی الحقیقه صورت مرتسمه در حس
مشترکست خواه از مادهٔ خارجیه تمادی بوی شود و خواه از متخیله
و از قوای داخله مرتسم در و گردد بلکه لذت صور متخیله بغایت
اتم و اشد و اصفی و الطف از لذت صور مادیه است بنا بر صفای
آن از کدورات مادیه سیما که نفس را در ادراک آن هیچگونه شاغلی و
مانعی از تدبیر بدن و سایر امور شاغله نباشد پس قیاس آن لذت
تخیلیه بلذت صور متخیله درین نشاه فاسده بدنیه نباید کرد و همچنین تصور
ردیه غیر ذکیه را لابد ست از تعلق بجسمی که موضوع تخیل سوداویات
وارده فی الشریعه باشد و تجویز کرده اند که جسمی باشد متولد از
ادخنه و ابخره بنحوی که مستعد تعلق نفس بتعلق تدبیر و تصرف نباشد

قال

نخ هـ

قال الشیخ فی رسایله و یشبه ان یکون ما قاله بعض العلماء حقا و هو ان
هذه ان کانت ذکیه و فارقت البدن و قد نخ فیها من الاعتقادی
العاقبة الی تکون لامثالهم علی مثل ما یمکن ان نخاطب به العامة
و یصور فی افهامهم ذلک فاذا فارقوا البدن و لم یکن لهم معنی جاذب
الا الجبة التی هی فوقهم لا کمال یبعدهم عنک السعادة و لا شوق کمال
فیشتوا تلک الشقاوة بل کانت هیاتهم النفسانیة متوجهة بحوالاسفل
مجذبة بثقل الاجسام و لا مانع فی المواد السماویة عن ان یکون موضوعة
لها بها تخیل جمیع ما کانت اعتقدته من الاحوال الاخرویة فشاهد
جمیع ما قیل لها فی الدنیا من الاحوال القبر و البعث و الخیرات
الاخرویة و یکون للنفس الردیة ایضا العقاب المصور لهم فی الدنیا
و ان الصورة الخیالیة لیست تضعف عن الحسیة بل تزداد علیها
تاثیرا و صفاء کما توجد فی المنام و ذلک اشد استقرارا من الموجود
فی المنام بسبب قلة العوایق و تجرد النفس و صفاء القابل و لیس الصورة
التی تری فی المنام و التی تخیل فی الیقظة الا المرتسمة فی بطن سیالا
ان احدهما تبتدی من باطن و تحدر الیه و الثانیة تبتدی من خارج و

ترتفع اليه فاذا ارتسم في منبط السياتم نهاك الادراك الشاهد وانما يؤ
ويوذي بالحقيقة المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج فاذا ارتسم
في النفس فعل فعله وان لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي
هو هذا المرتسم والخارج سبب بالعرض فهذه هي السعادة والشقاوة
الخسيستان اللتان بالقياس الحسيه واما النفس المقدسة فانها تنفصل
عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتتغمش الله بالحقيقة
وتتبرأ عن النظر الى ما خلفها والى الملكة التي كانت لها كل التبرؤ ولو
كان بقي فيها اثر من ذلك اعتقادي او خلقي تأدت به وتكلف ازالته
عن درجة علليين الى آخر فسيخ ومثل اين در كتاب مبدا و معاد تر
ايراد كرده وقال في الاشارات فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن
الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن مغارقة جسم يكون موضوعا
للتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او شبيها به ولعل
ذلك يقضي بهم آخرا الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين
وخواجه نصير طوسي قدس سره در شرح اين كلام ايراد خلاصه كلام مبدا و
معاد نموده ودر شان بعض العلما كه در كتاب مبدا و معاد از بعض

الى الانفس ص

اهل العلم من لا يجازف فيما يقول تعبير شده كمثله وانظر تير بالغارات
ودر آخر فرموده كه وما في اكثر هذه المواضع نظر ودر جه نظر را چنانكه
دأب اوست در شرح اشارات بيان نكرده ومعلوم نيست
بغير از محافظت بر ظواهر ليكن آخر كلام منقول از اشارات جاي
نظر است وهو قوله ولعل ذلك يقضي بهم الخ يعني بحرم سماوي يكتفي
فرا نفوس را بسوي انكه عاقبت مستعد اتصال بعقل فعال شوند
وبسعادت كاملين برسند ودر جه نظر ظاهر است چه نفوس بانچنانكه
شيخ در مواضع كثيره بيان كرده است كه در ايشان استعداد كمالات
عقليه بحسب فطرت نباشد وشعور بكمال حاصل شوانند كرد پس چون
تواند بود كه استعداد مذكور ايشانرا در وقتي حاصل آيد وممكنست
ازين نظر بانكه نفوس ناطقه همه بحسب فطرت نفسيت مستعد كمالند ليكن
تدبير بدن شغليت بغايت شاغل واكثر نفوس را بنابر ضعف استعداد
رياضتي شغلي ممكن نشود الشغات منابت خود وپرداختن بتجرد جوهر خود
بسبب شدت انهماك وفرو رفتگي در امور بدن واسور واردة از خارج
بدن وبعضي از نفوس را بنابر قوت استعداد فرصتي حاصل شود ووقتي

تعلق ص

باشند که کاهی بخود و بیالاتر از خود پردازند و سر بلند کریبان تجرد پرون کنند
و ادراک معانی و مفهومات مجرده کنند و از انجا راهی بعالم تجرد برند
و اسباب قوت و ضعف اختلاف استعدادات از هر چه مختلف باشند
که علل معده فیضان نفوس ناطقه اند و هر کاه بارکاه و طهارت باز
بدن مفارقت کنند و متعلق شوند بجسمی خوشند که تدبیر آن جسم کار ایشان
نباشد و شاغلی از هیچ جهت نداشته باشند هر آینه تواند بود که باستعداد
معقولات ذاتی با عدم مانع استعداد ادراک کردند و از صور متخیله منتقل بمفهومات کلیه
و معانی مجرده شوند بخلاف نفوس ردیه که متدنس بهیات مغذبه شده باشند
چه ایشان را بعد از مفارقت از بدن و تعلق بجسم غیر محتاج تدبیر تر
فرصت پرداختن بخود نشود تا بر انکه شغل تادی بصور موذیه و هیات
معذبه بغایت شاغلتر از شغل تدبیر بدن باشد این بود رای محققین متاخرین
و قلیلی از اتباع شیخ بن الله مارقه اند بر اعدام نفوس ساذجه خالیه
از کمالات و از مضادات کمالات بعد از مفارقت از ابدان لان
کمالیات منکره اند که صورة النفس انما تبقی بالصور المرتسمة و این نفوس تصور انها لم ترتسم فیها
باشند و ارتسام صور جزئیه محتاج بآلت که مفقود شد بلزم

آن

۲۸۱

ان تبقی معطلة و لا معطل فی الوجود و ایضا منتقض باطلبت چه دلایل دالة بر
بقای نفوس مطلقست در جمیع نفوس و تعطل لازم نیاید چنانکه دانسته
شد سابقا و لاحقا و اما قائلین بمثال نزد هر که از جماعت غایت
بشانیخ نفوس ردیه بعد از تردد در ابدان عنصریه و اشغال از اصغر ابدان
عنصریه اگر هنوز رذالت باقی باشد و پاک نشده باشند مشغل باید ابدان
شالیه شوند و تردد کنند در ان ابدان تا انکه پاک شده بعالم تجرد
محض متصل شوند و بسعادت کاملین برسند و نفوس زکیه ساذجه
بعد از انفصال مفارقت از ابدان انسانیه مشغل باجرام سماویه شوند
و نزد هر که مایل نیست بشانیخ نفوس زکیه و ردیه چیها بعد از مفارقت
از ابدان انسانیه متعلق شوند بابدان شالیه نورانیه و مظلمه و منعم ایشان
باشند و چون بطلان شانیخ مطلقا بیش ازین ثابت شد مذهب
طایفه اولی باطل شد و اما مذهب طایفه ثانیه بتقدیر صحت وجود عالم مثال
نیز خالی از اشکال نیست چه بدن شالی خالی از ان نیست که قدیم
یا حادث و بر تقدیر قدم یا تحیز دارد و یا نه و هر دو شق بغایت مشکل
بلکه باطل کالا یخفی علی الفطن و بر تقدیر حدوث یا مستعد فیضان

نفسی

نفس بهت و بانه اگر بهت باتعلق نفس مشغله باو محال باشد چنانکه در امثال
شایخ دانسته شد و اگر بهت تعلق نفس مشغله باو بدون استعداد او
متصور تواند شد مگر آنکه اختیار شق اول نقد تو قدم کنتقال کنوند
که تعلق نفس مشغله باو نه بر سبیل تدبیر و تصرف بلکه بنحویت که
موضوع تخیل باشد لیکن خلاف ظاهر اقاویل اثباتیت و نیز
زیادتی بر مذهب شایخ چنانکه مدعی آنند نخواهد داشت و اصح
اقوال در بدن مثالی تقدیر صحت وجود مثال قولیست که استاذنا
و مولانا افضل المتالهین صدر الملة والدین محمد الشیرازی قدس الله روحه
و نور ضریحه میل بآن کرده و آن قولست بتجرد خیال و عدم حلول
در ماده و بقای او با نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن پس همچنانکه
نفس زید مثلا در حین تعلق ببدن تخیل بدن خود و جمیع اجزا
و اعضای ظاهره و باطنه میکند و آن بدنیست لامحاله خیالا غیر
بدن محسوس بحواس ظاهره و آن بدنست که در خواب خود را بآن
بدن مشاهده میکند بعد از مفارقت ازین محسوس نیز همان بدن
خیلا که متخیل او بوده با اوست و تخیل او کافی المنام و آن بدن لامحاله

آلت

آلت ادراک جمیع غریبات و صور محسوسه تواند بود بدون آنکه حاجب شود
نفس را تعلق بجسمی از اجسام و باین قول میل کرده غزالی در رساله
مضنون علی غیر اهله حیث قال النفس اذا فارقت البدن وعلقت القوة
الوهمیة معها کاذکرنا و تجردت عن البدن متذکرة لجمیع صحبها فی دار
الحیات البدنیة وهی عند الموت عالمة بفقدها عن البدن وعن دار الدنیا
متوهمة بنفسها عین الانسان المقبور الذی مات علی صورته کما کان
فی الرؤیا یتخیل بدنها مقبورا و یتخیل الآلام الواصلة الیها علی سبیل العقوبات
المحیطة علی ما وردت بالشرایع الصادقة فهذا عذاب القبر وان کانت
سعیدة یتخیل صورا ملائمة علی وفق ما کان یعتقده من الجنان والانهار و
الحدائق والغلمان والولدان والحور العین والکاس من المعین فهذا
ثواب القبر لذلک قال النبی صلی الله وآله القبر روضة من ریاض الجنة او
حفرة من حفر النیران فالقبر الحقیقی هذه الآلیات وعذاب القبر وثوابه
ما ذکرناها والنشاة الآخرة خروج النفس عن غیاهبها آلیات کالخروج
الجنین من الرحم الدنیا کما قال تعالی قل یحییها الذی انشأها اول مرة وهو
بکل خلق علیم وقوله تع الذی جعل لکم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون

وتوهم وتخیل له

جعل لکم له

دلیل ظاهر و مثال بیّن الشی کلام الغزالی لکن چنانکه مکرر اشاره بآن
کردیم تجرد خیال نیز چون وجود مثال در نظر عقل خیالی نماید و قیام
صور متخیله بذات خود بلا محل در آینه برهان صورتی ندارد و چه تفاوت
مراتب اقدار مساحیه در طبایع جسمانیه مشهد باده است و تمیز افراد
فرضیه تبانیه بحسب وضع در صور مقداریه موقوف بحمل مادی و اما
شایخ ایچکس از حکمای شامخین بجواز آن نرفته اند و بجدترین باس در
ابطال شایخ آرسطاطالیس سکر الله سعیه و اتباعش از قدما و شایبه
اسلامند و بجدترین مردم در وقوع شایخ حکمای هند و چین و بابل و
بزعم شیخ اشراق و اتباعش قدمای حکمای یونان و حکمای مصر و
فارس جمیع بابل بشایخ در نفوس تشابها مطلقا فقط علی اختلاف
فیما بینهم فی تجویز الاشتمال من نوع الی نوع و عدمه بعضی قایل شده
بجواز اشتمال از بدن انسان ببدن حیوان دیگر و بعضی قایلند
بجواز آن لکن قایل نیشدند باشتمال از حیوان بنبات و بعضی
دیگر قایلند بجواز اشتمال از حیوان بنبات و از نبات بحیوان لکن
همه متفقند در قول بخلو نفوس بالاخره از تردد در ابدان عنصریه

انتقال بعالم افلاک یا بعالم مثال و این تردد در ابدان عنصریه نزد جماعتی
عقوبت و عذاب ایشان جهنم نفوس شریره است شایخی که از جمله ایشان
بحکمت قایلند بآن و اما قول بدوام تردد نفوس مطلقا در ابدان عنصریه
و عدم خلاص از آن مذهب جماعتی است که قایل بحکمت و توحید و بحشر
و نشر و ثواب و عقاب مطلقا نیستند و این طایفه اردو طوایف اهل
شناخت و ما بتوفیق الله تع و تقدس سابقا تقریر ادله بطلان شایخ مطلقا
نموی کردیم که ناظر در آن را جای شبهه نماند اشاره اجمالی

فصل دهم از مقاله سیوم

در حقیقت سوال قبر و عذاب قبر و احوال برزخ

اتفق المسلمون علی حقیقة سوال منکر و نکیر فی القبر و عذاب الکفار و بعض العصاة
فیه و انکاری که منسوب بمعتزله بعضی از متاخرین معتزله انکار آن کرده
و گفته که معتزله بری اند ازین نسبت بلکه این قول مزارین عمرو است
اما نسبت الی المعتزله لمخالطة عمرو اباهم و تبعه قوم من السفهاء المعاندین للحق کذا
فی شرح المقاصد و شک نیست که نزد هر که قایل نیست ببقای روح بعد
از موت بدن سوال و عذاب قبر مخصوص بدن پس و این اعاده
حیوة بسوی بدن در قبر بعقیده ما یکمن من ازمان ان یقع فیه السوال و العقاب

المذکوران چنانکه مذهب اکثر متکلمین است و شک نیست در امکان آن
و نزد هر که قائلیت ببقای روح تواند بود که سوال و عذاب بر بدن
مخصوص باشد بروح و نیز میتواند بود که شامل روح و بدن هر دو باشد
باعاده تعلق روح بسوی بدن بقدری از زمان که ممکن شود وقوع
سوال و عذاب مذکورین در آن زمان و کذلک الکلام فی ثواب
المؤمن فی القبر و این که گفتیم اعنی جواز اعاده حیوة بسوی بدن گاهی
است که مراد ثواب و عقاب نباشد فی الجملة باشد کما هو ظاهر الاکثرین و اما
اگر مراد دوام ثواب و عقاب باشد مادام المیت فی القبر کما هو ظاهر
من قوله تعالی فی آل فرعون النار یعرضون علیها غدوا و عشیا ای
قبل یوم القیمة و ذلک فی القبر لامحاله بدلیل قوله تع و یوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب و من قوله صلی الله علیه و آله القبر اما
من ریاض الجنة او حفرة من حفر النیران و علی ذلک مبنی الکلام فی
شرح المقاصد پس قول باعاده حیوة بسوی بدن مادام فی القبر ممکن
میتواند بود لاستحالال البدن لامحاله و خروجه عن قبول الحیوة بالضرورة
و مافی شرح المقاصد من انا لانم اشتراط الحیوة بالبنیة و لو سلم فنجوز ان

مختص بکتابخانه مسجد اعظم - قم

بقی من الاجزاء قدر ما یصلح بنیة لکابرة بخصوصه پس بنابرین آیه و حدیث مذکورین
نیز موید قول ببقای روح خواهد بود کما لایخفی و بنابر قول باعاده حیوة
فی الجملة خلافست که عقیب دفن خواهد شد یا قریب بقیام الساعة و الحق
هو الاول لما ذکرنا و لما قالوا من ان الغرض من اعادة الحیوة فی القبر انما هو ایراد
انموذج من الثواب و العقاب للمکلف عجالة لکونه ادخل فی لطف التکلیف
و اما البرزخ فهو حاجز بین الشیئین و ما بین الدنیا و الآخرة من وقت الموت
الی البعث فمن مات فقد دخل البرزخ کذا فی الصحاح و ثبوت احوال
برزخ فرع بقای ارواحست و در احادیث کثیره وارد شده بیان
احوال ارواح مذمومه کونهم فی البرزخ و ان ارواح المؤمنین متنعمون
و ارواح الکفار معذبون در کافی روایت کرده از جهة عزة که گفت
بیرون رفتم با امیر المؤمنین علیه السلام بظهر کوفه پس استاد حضرت و ادای السلام
و من نیز استادم و گویا باجماعتی همراهی میکرد چندانکه من از استادن
خسته آمده نشستم و از نشستن نیز ملول شده برخاستم و استادم همچنین
تا چند نوبت و آن حضرت همچنان استاده بود پس من گفتم یا امیر المؤمنین
انی قد شققت علیک من طول القیام ساعتی نشین و استراحت کن

ان م

ورد ای خود را انداختم تا حضرت بروی بنشیند پس گفت یا جبه با بوی مجادله
میکردم و موانست مینمودم یعنی با یکی از اموات من گفتم یا امیر المؤمنین
انهم لکه نکث یعنی مردگان چنینند که با انسان همزبانی و موانست نمایند
کرد فرمود بغم و اگر برای تو پرده برخیزد خواهی دید شیاری را که حلقه
حلقه نشسته اند و با هم همزبانی میکنند نقلت احیاء ام ارواح فقال
لا ارواح و مامن مومن یموت فی بقعة من بقاع الارض الا و قیل
لروحه الحقی بوادی السلم و انها لبقعة من جنة عدن و نیز روایت
کرده مرفوعا عن ابی عبد الله علیه السلم قال قلت له ان انی ببغداد و
اخاف ان یموت بها فقال ما تبالا حیثما مات اما انه لا یبقی مومن
فی شرق الارض و غربها الا حشر الله روحه الی وادی السلم قلت له و
این وادی السلم قال ظهر الکوفة اما انی کانی بهم حلق حلق قعود یتحدثون
و عن ابی بصیر قال قال ابو عبد الله علیه السلم ان ارواح المؤمنین لتنشخ
من الجنة و فی روایة اخری فی حجرات فی الجنة یاکلون من طعامها و
یشربون من شرابها و یقولون ربنا اقم لنا الساعة و انجز لنا ما
وعدتنا و الحق آخرنا باولنا و ایضا عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلم

قال ان الارواح فی صفة الاجساد فی شجرة فی الجنة تعارف و تساءل فاذا
قدمت الروح علی الارواح یقول دعوها فانها قد افلتت من هول عظیم
ثم یسئلونها ما فعل فلان فان قالوا لهم ترکته خیرا رجوه و ان قالت
لهم قد هلک قالوا قد هوی هوی و عن یونس بن ظبیان قال کنت عند
ابی عبد الله علیه السلم فقال ما یقول الناس فی ارواح المؤمنین قلت
یقولون تکون فی حواصل طیور خضر فنادیل تحت العرش فقال ابو
عبد الله علیه السلم سبحان الله المؤمن اکرم علی الله من ان یجعل روحه فی
حوصلة طیر یا یونس اذا کان ذاک انا و محمد صلی الله علیه و آله و علی و فاطمة
و الحسن و الحسین و الملئکة المقربون فاذا قبضه الله عز و جل صیر تلک
الروح فی قالب کقالبه فی الدنیا فیاکلون و یشربون فاذا قدم علیهم
القادم عرفوه بتلک الصورة التی کانت فی الدنیا و عن ابی بصیر
قال قلت لابی عبد الله علیه السلم انا نتحدث عن ارواح المؤمنین انها
فی حواصل طیر خضر ترعی فی الجنة و تاوی الی قنادیل تحت العرش
فقال لا اذن ما هی فی حواصل طیر قلت فاین هی قال فی روضة
کهیئة الاجساد فی الجنة و عن ابی بصیر عن ابی عبد الله علیه السلم قال سالته

عن ارواح المشركين فقال هذه النار يعذبون بها يقولون ربنا لا تقم لنا الساعة
ولا تنجز لنا ما وعدتنا ولا تحق آخرنا بأولنا وعن امير المؤمنين عليه السلام قال
شر بئر هذه النار برهوت الذي فيه ارواح الكفار وعن ابي عبد الله ع
قال قال امير المؤمنين صلوات الله عليه شر ماء على وجه الارض ماء برهوت
وهو الذي بحضرموت يرده هام الكفار

فصل نهم از باب چهارم

از مقاله سيوم

در حقيقت روز قيامت وحشر وحساب وكتاب وصراط و
ميزان بدانكه قيام در لغت مصدر است من قولهم قام يقوم قياما يعني
ايستادن وقيامت نام روزيست كه جميع اموات تكليف بعد از
احياء در انروز مي ايستند براى حساب اعمال ويا نام مكانيست كه
دران مكان مي ايستند براى حساب وبنا بر اول اضافه يوم القيمة مثل
اضافه يوم الجمعة ويوم الاحد هست وبنا بر دويم مثل اضافه يوم الدار و
يوم السقيفة وبر هر تقدير تا براى ثقلست چه لفظ قيام از معنى مصدرى
نقل شده بمعنى روز مذكور يا مكان مذكور بمناسبت وقوع قيام مذكور
در انروز يا در انمكان وجمهور اهل اسلام برانند كه خداى تع تخريب يا
افناى اين عالم على اختلاف القولين كامرخواهد كرد وبعد ازان عالمى ديگر

پديد خواهد آورد كه آنرا عالم آخرت گويند وجميع مردگان را زنده خواهد
كرد وباز خواهد داشت در موضعى كه آنرا زمين قيامت ودر روزى
كه آنرا روز قيامت گويند براى حساب اعمال وآنروزى خواهد بود
در عقب وذر بلواين روز نامها نهايت دراز بمقدار پنجاه هزار سال دنيا
نه بر انكه آفتاب آنروز كه هر آينه آفتابى ديگر خواهد بود بامر خداى تع
باستد وحركت نكند تا آنروز منقضى شود وحشر عبارت از زنده
كردن مردگانست وجمع نمودن در انموضع وكتاب عبارت از
نامه ايست كه ملكين اعمال بندگان را در ان نامه ثبت كنند وحساب عبارت
از انست كه آن نامها را بنظر تكليف در آورند وبدست ايشان
دهند تا خود مطلع باعمال خود شوند وحجت خداى تع بر ايشان تمام شود
وميزان عبارت از آلتى است دو كفتين كه اعمال بآن وزن
كرده شود وصراط عبارت از جسريست ممدود بر متن جهنم اوق
از شعر واحد از سيف كه مامور شوند جميع مكلفين بمرور بر ان جسر ودجوب
اعتقاد بوقوع جميع اين معنومات اجماعى امتست بلكه از ضروريات
دينست ليكن در ماصدق اين معنومات خلافست اكثر اهل اسلام

حل آن برظواهر کنند وبعضی نیز بتاویل بعضی قایل شوند ورد قایلین بمعا
روحانی نهایات کبری عبارت از خلوص و وارستن جمیع نفوس است
از قید تعلق باجسام مطلقا و قایم شدن و ایستادن بخود بدون تعلق
وتصرف وحاجت بابدان ومراد از یوم قیامت یوم دهری است نه
یوم زمانی واقع در تو وعقب این ایام زمانیه ومراد از زمین قیامت
دار وعالم استقرار مجردانست بدون حاجت بماده وکتاب اعمال
عبارت از ارتسام وارتسخ آثار اعمال وافعالست در نفس بس
نفوس صحایف اعمال باشند وحساب عبارت از مشاهده کردن نفس
آثار مرتسمه در و او میزان عبارت از عقل نظریست که حسن و
قبح افعال بآن سنجیده شود وصراط عبارت از ملکه عدالت و توسط
میان افراط و تفریط در اخلاق واکثر قایلین بمعاد جسمانی نیز تجویز
اشال تاویل مذکور کنند وحمل برظواهر را نیز ممکن دانند وقایل
بمعاد جسمانی فقط را چاره نیست از حمل برظواهر و شک نیست در امکان
آن وحمل کنند کان برظواهر را در وزن اعمال دو قولست احدهما
ان اعمال المؤمن تصور بصورة حسنة واعمال الکافر والفاسق تصور بصورة قبیحة فتوزن

تلک الصور کما هو المنقول عن ابن عباس رضی الله عنه والثانی ان الوزن
یرجع الی وزن الصحف التی تکون الاعمال مکتوبة فیها کما ورد فی بعض الاحادیث
النبویه والیه ذهب اکثر المفسرین وکثیری از علما حمل کرده اند میزان را بر
عدل وهو قول مجاهد والضحاک والاعمش والیه ذهب کثیرین المتاخرین
قالوا حمل لفظ الوزن علی هذا المعنی جایز فی اللغة یقال هذا الکلام فی وزن
ذاک وفی وزانه ای معادله ویساویه مع انه لیس هناک وزن فی الحقیقة و
لان العدل فی الاخذ والاعطاء لایظهر الا بالکیل والوزن فی الدنیا فلم
یعبد جعل الوزن کنایة عن العدل وبعضی از محققین مثل حجة الاسلام غزالی
وغیره را تحقیقست در امثال این مقام غایت نفیس وهو ان لکل معنی من
المعانی حقیقة وروح وله صورة وقالب وقد یقید الصور والقوالب
لحقیقة واحدة وانما وضعت الالفاظ للحقایق والارواح ولوجود بمعانی
القوالب یستعمل الالفاظ فیها علی الحقیقة مثلا لفظ القلم انما وضع لآلة تنقش الصور
فی الالواح من دون ان یعتبر فیها کونها من قصب او حدید او غیر ذلک
بل ولا ان یکون جسما ولا کون المنقش محسوسا او معقولا ولا کون
اللوح من قرطاس او خشب بل مجرد کونه منقوشا فیه وهذا حقیقة اللوح

فکذلک المیزان فانه موضوع لما یعرف به مقادیر الاشیاء وهذا معنی
واحد هو حقیقته وروحه وله قوالب مختلفة وصور شتی بعضها محسوس و
بعضها معقول مثل ما یوزن به الاجرام والاثقال کذی الکفتین وما
یوزن به المواقیت والارتفاعات کالاصطرلاب وما یوزن به
الدنایر والنقسی کالقرجار وما یوزن به الاعمدة کالشاقول وما یوزن
به الخطوط کالمسطر وما یوزن به الشعر کالعروض وما یوزن به العلوم
کالمنطق وما یوزن به الکل وهو العقل المستقیم بین بنا بر این تحقیق
توان گفت که مراد از میزان قیامت برای خواص منطق و توازن
نظرات که حق و باطل در اعتقادات واصول بآن توان شناخت
کما اشاره الغزالی فی بعض تصانیفه و برای خواص و عوام در افعال و اعمال
جمعاً انبیاء و اوصیاء اند چه صحت و فساد عمل بموافقت با گفته و کردار ایشان
و مخالفت با آن متحقق شود کما ورد فی الاحادیث ان الموازین القسط
هم الانبیاء والاوصیا علیهم السلم و ان امیر المومنین علیه السلم هو المیزان
فمیزان کل امة هو نبی تلک الامة و وصی نبیها و لبعض افاضل اخواننا
الالهیین کثر الله امثاله فی العالمین رسالة عقلیة فی تحقیق میزان القیمة

هو مولانا محمد محسن الکاشی سلمه الله

مبنیة علی التحقیق المذکور وهی فی غایة الجودة ینبغی ان یطالعها کل احد وانما حاجة
ابدان در روز قیامت دفعة شک نیست در امکانش بنا بر انکه تولد
حیوانات شاهد ست ومعلوم قال الغزالی فی المضنون علی غیر اهله
البدن بعد مفارقتها عنه امر ممکن غیر مستحیل ولا ینبغی ان یتعجب منه بل
التعجب من تعلق النفس بالبدن فی اول الامر اظهر من تعجب عودها الیه بعد
المفارقة وتاثیر النفس فی البدن تاثیر فعل وتسخیر والبرهان علی استحالة
هذا التسخیر وصیرورة هذا البدن مرة اخری مستعدة لقبول تاثیرها و
تسخیرها وبقی هنا تعجب من ضعفاء العقول وهو ان ذلک الاستعداد
الانشائی یحصل قلیلا قلیلا بالتدریج من نطفة فی قرار مکین ثم من علقة
الی تمام الخلقة واذا لم یکن کذلک لما قبل الاستعداد لقبول التسخیر ودفع
هذا التعجب انا نقول بیانا ان ما هو ممکن بالتدریج حدوثه ممکن حدوثه دفعة
والتوالد انما یکون بالتدریج واما التولد فلا یکون بالتدریج المحسوس
الا تری ان الفار الذی یتوالد یکون بالتدریج وباجتماع الذکر منه
والانثی وبعد حمل وسفاد واما التولدی منه یکون دفعة فانه لم یوجد قط
مدر ولا تراب بعضه فار وبعضه بالقوة قریب الی حجم الفار وکذا الذباب

الذى يتولد فى الصيف من العفونات يكون دفعه ولم توجد عفونة غيرت
عن حالتها وصارت بالقوة قريبة لان تنقلب بل تستحيل ذبابا بان تغير
مهلة وتريح والشاة الثانية تولد به من بلل الاجواء التى كانت فى
الاصل وان تفرقت واختلفت بعضها صورها فيرد الله واهب الصور
تلك الصور لمواداها ويحصل المزاج الخاص مرة اخرى ولهذا نفس صنعت
عند حدوث ذلك المزاج ابتداء وفيعود بالتسخير والصرف اليها مع العلاقة
التى كانت بينهما واما الحباب فقد قال ايضا فى المضنون تعلق النفس المجيد بغير
الجسد الدنيوى فانه المحتاج لله الله يراث غل حجاب لباعث حجابى الامور
وبالموت تكشف الغطاء كما قال تع فكشفنا عنك غطاءك وتما
تكشف لها تاثيرا عمالها فيما يقربها الى الله وتبعدها عنه وتقادير تلك الاثار
وان بعضها اشد تاثيرا من البعض وفى قدرة الله ان يجرى سببا يعرف
الخلق بلحظة واحدة مقادير الاعمال بالاضافة الى تاثيراتها بالتقريب و
الابعاد فهذا الميزان ما يعرف به الزيادة من النقصان ثم ذكر التحقيق المذكور
فى الميزان ثم قال والحساب جميع مقرفات المقادير وتعريف بلغها وما
من انسان الا وله اعمال مقربة نافعة وضارة مقربة ومبعدة لا يعرف

قدرها وقد لا يحضره آحاد متفرقاتها فاذا حضرت المتفرقات وجمعت كان حسابا
فان فى قدرة الله تع ان يكشف فى لحظة واحدة للعالمين متفرقات اعمالهم
ومبلغ آثارها فهو اسرع الحاسبين قطعا وسئل امير المؤمنين على بن ابى طالب
عليه السلم كيف يحاسب الله الخلق فى لحظة واحدة من غير تشويش وغلط
واما الصراط فقال ايضا فى المضنون الصراط عبارة عما لا مناسبة بين دقة
ودقة الشعر وحدته وحدة السيف فهو فى الدقة كالخط الهندسى والصراط
المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقى بين الاخلاق المتضادة ولهذا امرنا
الله بالدعاء له فى سورة الفاتحة حيث قال اهدنا الصراط المستقيم وقال
فى المصطفى عليه السلم انك لعلى خلق عظيم مثال ذلك السخاوة بين التبذير
والاسراف والبخل والشجاعة بين التهور والجبن والتواضع بين الكبر و
الذناءة والعفة بين الشهوة وبين الخمود فلهذه الاخلاق طرف افراط
وطرف تفريط وهما مذمومان والوسط ليس من الافراط ولا من التفريط
فهو فى غاية البعد من كل طرف فلذلك قال النبى عليه السلم خير الامور
اوسطها ومثال ذلك الوسط الخط الهندسى بين الظل والشمس لان الظل
ولان الشمس والتحقيق فى ذلك ان كمال الآدمى فى المشابهة بالملكة وهم منكون
لملكة

فمثال كامل زقهم الله مع سايرا
انواع الحيوانات بلا
تشويش وغلط صح

عن هذه الاوصاف المتضادة وليس في امكان الانسان الانفكاك عنها بالكلية
فكلفه الله ما يشبه الانفكاك وهو الوسط فان الفاتر لا حار ولا بارد ولا
العودي لا ابيض ولا اسود بالخجل والتسبيه بين صفات الانسان والمقصد
النحي كانه لا يخيل ولا مبذر فالصراط المستقيم هو الوسط الحق بين الطرفين الذي
لا ميل له لا حد الجانبين وهو ادق من الشعر والذي يطلب غاية البعد من
الطرفين يكون على الوسط ولو فرضنا حلقة حديد محاطة بالنار وقعت فيها
نملة وهي تهرب بطبعها عن الحرارة فلا تهرب الا الى المركز لانه الوسط الذي
هو غاية البعد من المحيط المحرق وتلك النقطة لا عرض لها فاذن الصراط المستقيم
لا عرض له وهو ادق من الشعر ولذلك خرج من القوة البشرية الوقوف
عليه فلا جرم يردون النار بعد مسيلهم عنه كما قال تعالى وان
منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا وقال ولن تستطيعوا
ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فان العدل
بين المرأتين في المحبة والوقوف على درجة متوسطة لا ميل فيه الى احديهما
كيف يدخل تحت الامكان فمن استقام في هذا العالم على الصراط المستقيم
الذي حكى الله تعالى حقيقته على النبي عليه السلم وان هذا صراطي مستقيما

فاتبعوه

فاتبعوه مر على صراط الآخرة من غير ميل وجاز في الحديث بعضهم
على الصراط كالبرق الخاطف فصل پنجم از باب چهارم
از مقاله سيوم در حقيقت جنت ونار جنت عبارت از دار
ثوابت ونار عبارت از دار عقاب وثواب وعقاب
جسماني والا محاله داري بايد جسماني وخلافست درين كه جنت
ونار موجودند الآن يا موجود خواهند شد در روز قيامت اكثر
بر مذهب اولند وبعضي از معتزله بر مذهب ثاني وحق مذهب
اولست بنا بر دلالت ظواهر آيات واحاديث بران با عدم
ضرورت تاويل وتيز اخلست در لطف وعد ووعيد كما لا يخفى
وستة فرقه ثانيه چند وجهت اول لزوم عبث وآن مندفعست
بوجوه دويم ازو جهين مذكور بخشار دويم لزوم فنا وهلاك لعموم الادله
الدالة على هلاك العالم مع تحقق الاجماع على دوامهما وآن مندفعست
بحمل اجماع بر ما بعد قيامت فلا ينافي هلاكهما لحظة واحدة قبل القيمة
سيوم عدم تحقق امكان براي جنت ونار چه تحققشان در سموات
اين عالم مستحيل لاستحالة الخرق في الافلاك وتوقف الدخول فيهما

عليه صح

حيثُ وكذا في عناصره لانها لاتسع جنة عرضها السموات والارض
وهجين در عالم ديگر لاستحاله وجود عالم آخر مباين لهذا العالم كما
وجوابش آنست كه مكان جنت فوق سموات سبعت وتحت عرش
كما عليه الاكثرون لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى
ولقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن وقد سبق ان خرق
الافلاك غير المحدثات غير ممتنع وناروموصوف بوصف
كه در عالم عناصر كنجايش آن نباشد نيكن كونها تحت الارضين
السبع كما هو المشهور وراى حكما آنست كه دار جنت جسمانى نوعى
افلاكست وهى نفوسها المنطبعة كما مرت الاشارة اليه وقال
الغزالى في المضنون اللذة المحسوسة الموعودة في الجنان من اكل وشرب
ونكاح يحب التصديق بها لامكانها وهى كما تقدم حسى وخيالى وعقلى
الحسى فعبارة عن الروح الى البدن كما ذكرناه ولا كلام في ان بعض هذه
اللذات مما لا يرغب فيها كل احد مثل اللبن والاستبرق والطلح
المنضود والسدر المخضود وهذا ما خوطب به جماعة يعظم ذلك في
اعينهم ويشتهونه غاية الشهوة في كل صنف وكل اقليم مطاعم ومشارب

وملابس تختص بقوم دون قوم وكل احد في الجنة ما يشتهيه ولكم فيها
ما تشتهي انفسكم ولكم فيها ما تدعون ورب يعظم لذة شهوة في الآخرة
ولا يكون تلك الشهوة معظمة لذة الدنيا كالنظر لذوات اشتاق الى
الشهوة وارغبة الصادقة فيها في الآخرة دون الدنيا واما الخيالية
فلذته كما في النوم الا انه مستمر لانقطاعه عن قريب فلو كانت دائمة
لم يدرك فرق بين الحسى والخيالى لان الانسان بالصور
من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في الخارج
فلو وجد في الخارج ولم يوجد في حاسته بالانطباع فلا لذة ولو
بقى المنطبع في الحس وعدم في الخارج لما فات اللذة وللقوة
المتخيلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم الا ان صورها المخترعة
ليست بمحسوسة ومنطبعة في القوة الباصرة فلذلك لو اخترعت
صورة حسيلة في غاية الجمال وتوهمت حضورها وشاهدتها لم
يعظم لذة لانه ليس يصير مبصرا كما في النوم فلو كانت لها قوة
على تصويرها في القوة الباصرة لعظمت لذته ونزل منزلة الصورة
الموجودة في الخارج ولا تفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى الا

من حيث كمال القدرة على تصوير الصورة فى القوة وكل ما شبهه فتصير
عنده فى الحال فيكون شهوته بسبب تخيله وسبب ابصاره اى سبب
انطباعه فى القوة الباصرة فلا يخطر بباله شئ يميل اليه الا ويوجد عنده
الحال اى هو حوله بحيث يراه واليه الاشارة بقوله عليه السلام ان
فى الجنة سوقا تباع فيه الصور والسوق عبارة عن اللطف الالهى الذى
هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب المشية واما الوجه الثالث
وهو الوجود العقلى فهو ان يكون هذه المحسوسات امثلة للذات
العقلية التى ليست بمحسوسة لكن العقليات تنقسم الى انواع كثيرة مختلفة
الذات كالحيات فيكون للحيات امثلة لها وكل واحد يكون
مثالا للذة اخرى وان كان مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا
خطر على قلب بشر فجميع هذه الاقسام ممكنة فيجوز ان يجمع من الكل و
يجوز ان يكون نصيب كل واحد بقدر استعداده فالمشغوف بالتفنيه
الجمود على الصور الذى لم ينفتح له طرق الخلق يمثل له هذه الصور والعارفون
المستقصرون لعالم الصور واللذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف
السرور واللذات العقلية ما يليق بهم وتشتهيهم وتشتهيهم اذ حد الخير

ان فيها لكل امرئ ما تشتهيه واذا اختلفت الشهوات لم يجد ان تخلف
العطيات واللذات والقدرة واسعة والقوة البشرية عن الاحاطة بها
القدرة قاصرة والرحمة الالهية التفت بواسطة المنسوبة الى كافة الخلق
القدر الذى احتملته افهامهم فنجب التصديق بما فهموه والاقرار بما وراء منتهى الفهم
من امور تليق بالكرم الالهى ولا تدرك بالفهم البشرى وانما تدرك فى تعدد مصدق
عند ملك مقدر وما بهين فصل كه آخر فصول مقالات اين كتاب از
انچه مقصود بالذات بود درين كتاب اكتفا نمايم وبايراد خاتمه موعود در
فاتحه كتاب بفضل الله وتوفيقه طريق اختتام پيايم **خاتمه** در
اشارت كوته بدلالت بر سلوك راه باطن بدانكه معروف در سلوك راه
باطن دو طريقه است وآن محافظت بر اخلاص وتقوى است كه غايت
مجاهده صوفيه وعرفاست وبحسب حقيقت هر دو طريقه متحد باشند وغرض
اصلى هر دو بالمآل واحد پس مقصود درين خاتمه ايراد دو مقصد است
مقصد اول از خاتمه در ذكر طريقه حكمت است ودلالت بر تهذيب اخلاق بدانكه
حكمت كه علت باحوال اعيان موجودات على ما هى عليه فى نفس الامر دو قسمت
نظريه وعمليه اما حكمت نظريه علم باحوال موجوداتيست كه وجودش متعلق تصديق

واختیار انسان نباشد مانند علم بواجب الوجود ومبادی عالیه وافلاک وعناصر
ونفوس وقوی وصوره طبایع ای غیر ذلک واما حکمت عملیه علم باحوال جوهر
نیست که وجودش متعلق بقدرت واختیار انسان باشد مانند افعال
وافعال ما از جهت که مودی باصلاح معاش ومعاد باشد وآن اگر باعتبار
مشارکت باجمعی باشد در منزل آنرا علم تدبیر منزل گویند ویا در بلد آنرا علم
سیاست خوانند واگر نه باعتبار مشارکت باشد بلکه باعتبار انفراد باشد
من حیث ینبغی ان یفعل ولا ینبغی ان یفعل آنرا علم تهذیب اخلاق خوانند
ومقصود ما اشارت بعلم تهذیب اخلاقست وپیدایش آنست که نفس ناطقه را
از جهت قوه عملیه وبحسب مزاولت اعمال پسندیده در جوهر ذات مرتسخ شود
که منشا تولد اخلاق حمیده وذمیمه باشد وفضایل ورذایل عبارت ازانها
باشد وچنانکه فضایل لامحاله سودی باصلاح معاش ومعادست رذایل
سودی بفساد هردو باشد پس لامحاله از چاره وتدبیری که پیدایش رذایل
در نفس همه منشا فضایل شوند وتخلی از رذایل حاصل شود وآن تدبیر
بصنعت تهذیب اخلاق حاصل تواند شد وخلق نکته ایست نفسانی که مقتضی
سهولت صدور افعال باشد از نفس بحیثیتی که تحتاج بفکری ورویتی نباشد

جماعتی را

مختص بکتابخانه مسجد اعظم - قم

وخلق برنگونه نبود طبیعی وعادی اما طبیعی مثل آنکه اصل مزاج بدان مقتضی
آن باشد که نفس فایض شده را حالتی وکیفیتی بود منطور باو مانند کسی که
ادنی سببی تحریک قوه غضبیه او تواند کرد و اندک چیزی او را غضب
تواند در آورد و مانند کسی که از سهلترین سببی جزع کند وجبن وبزدلی
نماید ویا از ادنی سببی بافراط خنده کند ویا بگریه در آید ومانند آن واما
عادی مانند کسی که اول برویت وفکر وکاری کند وبکثرت تکرار و
تمرن عادت شود بحدی که محتاج برویت وفکر نباشد واین که گفتیم اعنی
انقسام خلق بعادی وطبیعی محققین بر انکار وبعضی بر اثبات رفته اند

مذهب م

کر طبیعی پس تبدیل وتغییر اخلاق ممتنع باشد وایشان مذهب بقایت ضعیف
بنا بر انکه معلومست ومشاهد هم حدوث خلق وهم تبدیل خلق والا تربیت
وتعلیم وتادیب را اثری نبودی واشرار بصحبت اخیار ومکالمان نیک از ایشان
ومجالست اشرار نیکان را زیان نداشتی وبطلان جمیع اینها معلومست
برسبیل قطع وجزم قال الشیخ الرئیس والدلیل علی ان الاخلاق انما تحصل
عن اعتیاد الافعال التی تصدر عن الاخلاق ما نراه من اصحاب السیاسات و
افاضل الملوک فانهم انما یجعلون اهل المدن اخیارا بما یعودونهم من افعال الخیر

وکذلک اصحاب الشهوات الرديه والمنغلبون علی البدن یحبون اهلها اشرارا بالطبع
یعنی دونهم من افعال الشر وچون این مقدمه دانستی بدانکه حکما را در تهذیب
اخلاق دو مطلبست یکی مشاهده کردن قوت عملیه مر قوه نظریه را تا
هیأتی وآثاری که از اعمال وافعال در نفس مرتسم ومترشح شود مضاد
هیأت عملیه که از جهت قوه نظریه حاصل شود نباشد وبعد از مفارقت
موجب تاذی وی والتجاذب بعلاقتی جسمیه که سبب عدم خلوص سعادة
عقلیه است نشود دویم اعداد وتهیه نفس برای اعمال نظر وتکمیل قوه نظریه
که غایت اصلیه وجود نفس ناطقه است وبرای حصول غایت مطلوبه از
قوة عملیه که متعلقست بحفظ بدن ونظام بروجه صواب وبطریق سهولت
قوة عملیه را قوی وجنود بسیارست که اصل ورئیس آنها دو قوتست یکی
شهوت ودیگری غضب وهرکدام ازان قوای مذکوره را دو طرف تفریط
طرف افراط ودیگری طرف تفریط وطرف افراط در هر قوتی موجب
اخلال بغایت اولی از غایتین مذکورتین واخلال بجزو اول از غایت
ثانیه است وطرف تفریط موجب اخلال بجزو دویم از غایت ثانیه وضبط
وی از میل باحد الطرفین ومحافظتش بر وسط قوتهای مذکوره بحصول کلتا الغایتین

پس ضبط هرکدام از قوتهای مذکوره بوسط فضیلتست ومیل هرکدام بیکی از طرفین رذیلت
وبالجمله در توسط دو معنی معتبرست یکی کسر قوت وازاله وی از مرتبه زیادت
که افراط عبارت ازانست ودویم ابقای قوت واستعمال وی فی الجمله
وعدم ازاله واعدامش بالکلیه که تفریط عبارت ازانست واین هر دو معنی
مطلوبست لاجل الغایتین المذکورتین وهذا معنی کلام الشیخ فی انشاء الوسائط
تقلیل الاخلاق الجنسیه فاما ما فیها من کسر القوی فلاجل ان کمال النفس خاصة و
لیستفاد بها الهیئة الاستعلائیه وان کون تخلصها من البدن تخلصا تاما
واما ما فیها من استعمال هذه القوی فلمصالح دنیویة ومراده من هیئة استعلائیه
ملکة تسلط عقل نظری است بر عقل عملی تا استخدام وی در تحصیل ملکات و
هیأت فاضله تواند کرد ومراد از زکاء نفس طهارتست اوست از هیأت
رذیله واخلاق رذیله از تخلص تام آنست که در وقت مفارقت نفس
خالی ابد از هیأتی که موجب انجذاب اوست بتعلق باجسام تا بالکلیه
منخرط در سلک عقول مجرده وملایکه مقدسه تواند شد ومراد از استعمال
قوی بکار داشتن قوتهاست فالجمله در مصالح بدنیه ونفسانیه تا منجر بطرف
تفریط نشود ومودی باخلال نگردد واما قوه عقلیه که آنرا از جهت قدرت

ومراده

بر تحصیل مجهولات نظریه عقل نظری و از جهت مزدت بر تمییز میان صحیح و فاسد قوه تمییزیه و از جهت قوت بر تعریف امور بحسب مصالح و ترتیب غایات مطلوبه قوه تدبیریه خوانند اما عقل در تحصیل علوم نظریه و معارف حقیقیه مذموم نیست بلکه هر چند در آن افزاید و در خوض لجج افکار عمیقه صرف نماید محمود و حسن و کمال حقیقی و سعادت حقیقیه نزدیکتر باشد لیکن از جهت تدبیر در امور دنیویه و تحصیل غایات عاجله دنیه توسط مطلوبست و افراط و تفریط هر دو مذموم و لهذا اصول فضایل چهارست بنابر آنکه اصول قوی که در جهت تعدیل آنها و مطلوبست توسط در آنها سه قوتست قوت شهویه و قوت غضبیه و قوت تدبیریه پس توسط در هر کدام علیحده فضیلتی است و توسط در مجموع هم فضیلتی دیگر و توسط در قوت شهویه را عفت گویند و توسط در قوت غضبیه را شجاعت و توسط در قوت تدبیریه را حکمت و مراد از حکمت علمیه است نه علم باعیان موجودات و توسط در مجموع قوای ثلثه را عدالت و لهذا گفته اند که اصول عدالت سه است پس مجموع اصول فضایل چهار باشد حکمت و شجاعت و عفت و عدالت حکمت

و توسط در آن مطلوبست

معرفت موجوداتست خواه موجودات آفاقی و خواه موجودات انسانی که وجود آن بارادهٔ انسان باشد اعنی معرفت هر چیزی که دانستنی است و کردنی که حکمت نظری و عملی عبارت از آنست و شجاعت آنست که قوهٔ نفس ناطقه را انقیاد نماید تا در امور هولناک و مضطرب نشود و اقدام بر حسب اقتضای عقل کند تا هم فعلی که کند جمیل و هم صبری که نماید محمود بود و عفت آنست که شهوت مطیع نفس ناطقه باشد تا تقرفات او بحسب مقتضای عقل بود و اثر قوت در و ظاهر شود و از بند کر و عبودیت هوای نفس فارغ باشد و عدالت آنست که این همه قوتها با هم موافقت نمایند و امتثال قوهٔ ناطقه نمیزه کنند تا اخلاف هوا و تجاذب قوی نفس در او در ورطهٔ حیرت نیفکند و اثر انصاف و اتصاف در و منتفی نشود و شیخ ابو علی سکویه که در حکمت عملی نظیر شیخ ابو علی سینا بوده در حکمت نظری در کتاب طهارة النفس گوید القوة الناطقة هی التی تسمی الملکیة و آلتها التی تستعملها فی البدن الدماغ و القوة الشهویة هی التی تسمی البهیمیة و آلتها التی تستعملها فی البدن الکبد و القوة الغضبیة هی التی تسمی السبعیة و آلتها التی تستعملها فی البدن القلب فلذلک وجب ان یکون عدد الفضایل بحسب اعداد هذه القوی فمتی کانت قوی النفس الناطقة

معتدله غير خارجه عن ذواتها وكان شوقها الى المعارف الصحيحه لا المظنونه معارف
وهي بالحقيقه جهالات حدثت عنها فضيله العلم وتبعها الحكمه ومتى
كانت قوه النفس البهيميه معتدله منقاده للنفس العاقله غير مباينه عليها فيما
تقتضيه لها ولا منهمكه في اتباع هواها حدثت عنها فضيله العفه وتبعها فضيله
السخا ومتى كانت قوه النفس الغضبيه معتدله تطيع النفس العاقله فيما تقتضيه
لها فلا تهيج في غير حينها ولا تحمى اكثر مما ينبغي لها حدثت عنها فضيله الحلم
ويتبعها فضيله الشجاعه ثم يحدث عن هذه الفضايل الثلاث الباقيه لها
ونسبته بعضها الى بعض فضيله هي كمالها وتمامها وهي فضيله العداله فلذلك
اجمع الحكماء ان اجناس الفضايل اربع وهي الحكمه والعفه والشجاعه والعداله
ولذلك لا يفخر احد ولا يباهي الا بهذه الفضايل فقط فاما من افتخر بآبايه
واسلافه فلانهم كانوا على بعض هذه الفضايل او عليها كلها ثم قال الحكمه هي
فضيله النفس الناطقه المميزه وهي ان تعلم الموجودات كلها من حيث
هي موجوده وان شئت قل ان تعلم الامور الالهيه والامور الانسانيه
ويشمر عليها بذلك ان تعرف المعقولات انيتها يجب ان يفعل والمعقوله
فهي فضيله الجزء الشهواني وظهور هذه الفضيله في الانسان يكون بان يصير

ان يفعل وانيتها يجب ص

شهواته يجب الراي اعني ان يراعي التمييز الصحيح حتى لا ينقاد لها ويصير بذلك قواه
غير مستعبد لشيء من شهواته واما الشجاعه فهي فضيله النفس الغضبيه وتظهر في
الانسان بحسن انقياد النفس الناطقه المميزه واستعمال ما يوجبه الراي
المحمود الامور الهايله اعني ان لا يخاف من الامور المفزعه اذا كان فعلها
جميلا والصبر عليها محمودا واما العداله فهي فضيله للنفس تحدث لها من
اجتماع هذه الفضايل الثلث التي عددناها وذلك عند سلامه هذه القوى
بعضها مع بعض وانقيادها للقوه المميزه حتى لا تغالب ولا تتحرك نحو مطلوباتها
على رسوم طبايعها وكيف تكون للانسان بهاييه تختار بها ابدا الانصاف
نفسه على نفسه اولا ثم الانصاف والاشفاق من غيره واما اخبار
رذايل التي اضداد فضايل مذكوره اند اگرچه در ربادی النظر چهار توانند
بود و آن جهل است كه ضد حكمت وجبن كه ضد شجاعت وشره كه ضد
عفت وجور كه ضد عدالت كما قال الشيخ ابن مسكويه قدس سره
واضداد هذه الفضايل الاربع من الرذايل ايضا اربع الجهل والشره والجبن
والجور لكن بحسب نظر مستقصي هر فضيلتي را حديست كه چون از ان در گذرد
خواه بطرف افراط وخواه بطرف تفريط تا دي برذيلتي شود بلكه چنانچه

محقق طوسی قدس سره در اخلاق خود آورده هر قدیه که در تحدید فضیلتی معتبر بود و
اهمال کنند یا هر قدیه که معتبر بود و رعایت نمایند آن فضیلت رذیلت گردد
پس هر فضیلتی بنسبت بوسطی است و رذایل که باز اء او باشند بسبب انحراف
مانند مرکز و دایره پس از جهت بازای هر فضیلتی رذیلتهای نامتناهی تواند
بود چه وسط محدود باشد و اطراف نامحدود و ملازمت فضیلت مانند حرکت
بود بر خطی مستقیم و ارتکاب رذیلت مانند انحراف ازان خط و ظاهرست
که میان دو نقطه خط مستقیم فقط یکی تواند بود و خطهای نامستقیم غیر
متناهی باشند که تمسک باستقامت در سلوک طریق فضیلت فقط بر
یک نهج صورت بندد و انحراف ازان منهج نامحدود باشد و از جهته
باشد صعوبتی که در التزام طریقت فضایل واقع باشد و در اخلاق خود آورده
وارد شده که آنچه در بعضی اشارات نومیس آمده است که صراط
خدای از موی باریکتر و از شمشیر تیزتر بود عبارت ازین معنی است و پیش
ازین ارغالی نیز نقل کرده شد لیکن مجموع رذیلتهای نامتناهی که بازاء
هر فضیلتی است راجع بدو نوعست یکی انکه از وسط بطرف افراط مایل
باشد و دیگری انکه از توسط بتفریط میل کند پس بازای هر فضیلتی دو نوع

از رذیلت بود و چون اجناس فضایل چهار بود پس اجناس رذایل مشابه
دو بازاء حکمت و آن سفه بود و بله و دو بازاء شجاعت و آن تهور بود و جبن
و دو بازاء عفت و آن شره بود و خمود و دو بازاء عدالت و
آن ظلم بود و انظلام و در هر کدام اول در جانب افراط باشد و دوم در
جانب تفریط امّا سفه استعمال قوت فکری بود در آنچه واجب نبود
یا زیاده بر آنچه واجب بود و هو المراد من الجربزه و بله تعطیل قوت فکری
بود بارادت نه انچه از روی خلقت بود و تهور اقدام بود بر چیزی
که اقدام بر آن سبیل نباشد و جبن حذر کردن بود از چیزی که حذر ازان
محمود نباشد و شره فرو رفتن باشد در لذات زیاده بر قدر واجب و خمود
سکون شهوت بود از طلب لذات ضروری مباح از روی ارادت
نه از نقصان خلقت و ظلم تحصیل اسباب معاش بود از وجوه ذمیمه و
انظلام تمکین کردن بود دیگری را و فروتنی نمودن در ظلم و اخذ اموال
و اسباب بوی استحقاق و هریک از اجناس اربعه فضایل مشتمل شود
بر انواعی از فضایل امّا انواعی که در تحت فضیلت حکمت آنچه مشهورست
هفت نوعست اول ذکاوت آن بود که از کثرت مزاولت مقدمات

منتجه سرعت در ترتیب قضایا و استخراج نتایج نکته شود دویم سرعت فهم و آن
سرعت انتقال بود از لازم بملزوم یا از ملزوم بلازم تا دران بمزید تاملی محتاج نشود سیوم
صفای ذهن و آن استعداد نفس است برای استخراج مطلوب بے اضطرابی
و تشویشی چهارم سهولت تعلم و آن قوتی بود که مکتسب شود نفس را و تحدیقه
که حاصل شود ذهن را که بی ممانعت خواطر متفرقه متوجه مطلوب نظری تواند شد
پنجم حسن تعقل و آن نگاهداشتن اندازه و مقداری بود که در کار بود در
بحث و استکشاف از حقیقت مطلوب تا اهمال داخلی و اعتبار خارجی
نکند ششم حفظ و آن ضبط کردن و نگاهداشتن صور تهائی بود که عقل
بیاورد بقوت تفکر یا بتخیل تلخیص آن کرده باشد هفتم تذکر و آن بدولت
یاد آوردن صور محفوظ باشد در هر وقتی که خواهد و اما انواعی که در تحت
فضیلت شجاعت مشهور یازده نوعست اول کبر نفس و آن عدم مبالاة
نفس بود بکرامت و هوان و یسار و عسار تا در حالت خوف فزع نکند و
حرکات نامنتظم از و صادر نشود سیوم بلندی همت و آن باک نداشتن
بود از هر سختی و دشواری که در طلب امری جمیل روی دهد حتی از شدائد
مرگ پروا نکند چهارم ثبات صبر و آن قوت مقاومت آلام و شدائد باشد

احتمال امور ملائم و غیر ملائم بیسار

سیما احوال تا از معارضه آن نگشته شود پنجم حلم و آن طمانینه بود که با وجود
آن قوت غضبی تحریک نفس بآسانی نتواند کرد ششم سکون و آرامدن
طبیعتی گویند و آن ثباتی بود که ملکه شود نفس را در حضور موجبات
عرصهایی که در محافظت دین و عرض روی نماید هفتم شهامت و آن
حریص بودن نفس است بر کارهای عظیم متوقع در جمیل هشتم احتمال
الکه و آن تاب آوردن تعبهایی است که مرجوارح را در ارتکاب اعمال
پسندیده عارض شود نهم تواضع و آن در نظر نیاوردن شاهد خود را
و مرئی نشمردن در حضور کسانی که در جاه و اعتبار از و نازلتر باشند
دهم حمیت و آن عدم تهاون بود در محافظت اموری که محافظتش واجب
باشد یازدهم رقت و آن تاثر شدن نفس باشد از تالم ابنای نوع بی
اضطرابی که در افعال وی ظاهر شود و اما انواعی که در تحت فضیلت عفت
دوازده نوعست اول حیا و آن انحصار نفس باشد در وقت ارتکاب قبایح
از خوف مذمت دویم رفق و آن ارادت نیکو کردن و آن حسن انقیاد نفس
باشد مر امور جمیله را از روی ترغیب سیوم حسن هدی و آن محبوب و رغبت
صادق باشد که حاصل شود نفس را در آراسته شدن بکمالات چهارم

بشدم

مسالت وآن مجاملت وواگذاشتن در وقت نزاع آرای مختلفه وامهای
متباینه ارزوی مدت مدون امتظر آ پنجم دعت وآن سکون نفس باشد
ومالک خوشدن در وقت حرکت شهوت ششم صبر وآن مقاومت
نفس باشد با هوا تا مطاوعت لذات منجر ارذا صادر نشود هفتم قناعت و
آن آسان گرفتن باشد امور ماکل وشارب وملابس واشال آن را واکتفا
کردن بهرچه سد ضرورت کند وقال الشیخ ابن سینا القناعة هی ان تضبط
قواها عن الاشتغال بما یخرج عن مقدار الکفایة ومسنع الحاجة من المعاش و
الاقوات المقیمة للابدان وان لاتحرص علی ما یشاهد من دنک عند غیره
وقال الشیخ ابن مسکویه هی التساهل فی المآکل والمشارب والزینة هشتم وقار
وآن آرام نفس باشد در وقت توجه وانبعاث بمطالب وکار تا بسبب شتاب
زدگی مجاوزت حد واندان ارذا صادر نشود نهم ورع وآن ملازمت
نفس باشد مراعمال حسنه وافعال جمیله را بحدی که مقصود وفور بود راه یابد
دهم انتظام وآن ملکه کردن نفس است تقدیر کردن وترتیب دادن امور
را برحسب مصالح واغراض مطلوبه یازدهم حریت وآن ممکن بودن
نفس است از اکتساب مال من الوجوه المحموده والصرف فی المصارف المحمودة

۴۹۹

واستماع بمونون وبازایستادن از اکتساب مال من الجهات المذمومة وقال
الشیخ ابن مسکویه هی فضیلة للنفس بها تکتسب المال من وجهه وتعطی فی وجهه
وتمتنع من اکتساب المال من غیر وجهه دوازدهم سخا وآن سهل بودن
وآسان شدن انفاق اموال واسبابت بذوی الحاجات وارباب
الاستحقاق وبباید دانست که سخا نوعی است از فضیلت که درتحت او
انواع بسیارست ومشهورترشت نوعت اول کرم وآن سهل
شدنست بر نفس انفاق مال بسیار در اموری که قدرش عظیم ونفعش
عام باشد بروجهی که مصلحت اقتضای آن کند دویم ایثار وآن بذل کردن مال
بغیر باوجود احتیاج خود بآن سیوم عفو وآن آسان شدن ترک
مکافاة بدی است یا ترک طلب مکافاة نیکی با قدرت بر آن چهارم
مروت وآن رغبت صادقست بایصال نفع بغیر وبذل مال بدو زیاده
بران بخشم بذل وان ابتهاج وسرور نفس باشد بملازمت ومداومت افعال
ستوده وسیرتهای پسندیده ششم مواساة وهی معاونة الاصدقاء والمستحقین و
شارکتهم فی الاموال والاقوات هفتم سماحت وهی بذل بعض مال بعض
سماحت وهی ترک بعض مال بعض واما انواعی که درتحت جنس عدالت

سهولت هم

دوازدهست اول صداقت و آن محبتی باشد صادق که باعث شود او را بهتمام
جملگی اسباب فراغت و رفاهیت لمن یهوصدیقی له و ایثار هر چه ممکن باشد
از جمله بر دو دیم اسباب الفت و آن متفق بودن راهها و اعتقادهاست با
جماعتی تا در صحبت معاون همدیگر باشند سیوم وفا و آن تجاوز نکردنست از
ملازمت طریق معاونت و مواساة چهارم شفقت و آن اهتمام بر ازالهٔ مکروهی
است که متوقع باشد وصولش باحدی پنجم صلهٔ رحم و آن شریک گردان
خویشان و پیوستگان است با جود در خیرات دنیوی ششم مکافاة
و آن مقابله کردن احسانی است که با او کنند بمثل آن یا زیاده بر آن
هفتم حسن شرکت و هو ان یکون الاخذ و الاعطاء فی المعاملات علی
الاعتدال الموافق للحق بهشتم حسن تقاضا و هو ان یکون مجازاته لاحد و مکافاته
لاحسانه خالیة عن المنة و الاذاة نهم تودد و هو طلب مودة الاکفاء
و اهل الفضل بحسن اللقاء و بالاعمال التی تستدعی المحبة منهم دهم تسلیم و آن
حسن تلقی است و رضا دادن باموری که متعلق بخدای تعالی باشد و دیگر
که اعتراض بر ایشان جایز نیست مانند افعال انبیا و ائمه علیهم السلام اگرچه موافق طبع
او نباشد و یا معقول او نبود یازدهم توکل و توکل آن بود که در کارها

که حوالهٔ آن بقدرت و کفایت بشری نبود ورای ورویت خلق را در آن مجال
بتصرف صورت نبندد زیادت و نقصان و تعجیل و تاخیر طلب نکند و بخلاف آنچه
واقع باشد میل ننماید دوازدهم عبادت و آن تعظیم الله عزوجل و تبجیل و طاعت
و اکرام اولیاء من الملائکة و الانبیاء و الائمة علیهم السلام العمل بما یوجبه الشریعة
و تتمیمها انما هو بتقوی الله تع این بود بیان انواع فضایل که در تحت
اجناس اربعه فضایل واقعند و چنانکه هر جنس از اجناس فضیلت را در
مقابل دو جنس از رذیلت واقعست باعتبار افراط و تفریط که در تک هر
نوع از انواع فضیلت را نیز دو نوع از رذیلت در مقابل واقعست همان
اعتبار مثلا در انواع هفتگانهٔ فضیلت حکمت دگاه وسط بود میان جربزه و
بلاهت که واقعند در دو طرف افراط و تفریط و مراد از جربزه زیرکیست
در فریبندگی و مکاری و مراد از بلاهت آنکه از کیاست و ترک اعمال
دگاه باشد بسبب خلقت و همچنین سرعت فهم وسط بود میان سرعت
تخیلی که مانع از احکام مفهوم باشد و ابطائی که از اعمال مفهوم باشد و صفاء
ذهن وسط میان ظلمت نفس که مانع از استنباط نتایج باشد و میان
التهابی که بسبب زیادتی و تجاوز از حد از مطلوب باز دارد و سهولت تعلم

وسط بودن میان دو حد مذموم مکارم اخلاق مکرر در امور کسبی و در عقل عملی

وسط بود میان دو حد مذموم که مجال اشتباه صورت ندهد و میان تصوری که موردی تعجب شود و حسن تعقل مطلوب بالتمام و تحفظ و واسطه بود میان غایت در ضبط آنچه ضبطش نشاید و بود میان غفلت از آنچه حفظش مهم باشد و تذکر واسطه بود میان فرط استعراضی که موجب تضییع وقت و کلال آن بود و میان بسیانی که از اهمال مراعات آنچه وجهیت مراعات وی لازم آید و همچنین در انواع سایر اجناس فضایل و رذایل اکثر انواع رذایل نامی معین موضوع نشده لیکن معانی آنها در ذهن ممتاز باشد قیاس بتوسط کنا حیث التقابل لان العلم بالاضداد واحد کذا قال ابن مسکویه قدس سره و گاه باشد بعضی از انواع رذایل را نامی مشهور بود مانند فوق که افراط در سخاوت و وقاحت که تفریط در سخا و همچنین تذلل که افراط در تواضع است و بکر که تفریط در تواضع و تبرج که افراط در عبادت است و فسق که تفریط در عبادت و گاه باشد که فضیلتی مشتبه شود بهر کدام از طرفین مانند سخاوت که گاهی مشتبه بخل و آن گاهی است که صرف مال بموضعی لایق نباشد پس صرف نکند تا خود را از رذیلت اسراف نگاه داشته باشد و مردم گمان برند که بخل کرد و گاهی مشتبه باسراف و آن گاهی است که صرف مال

در موضعی غیر لایق کند و متصف برذیلت اسراف گردد و مردم گمان برند که سخاوت بود و همچنین در فضیلت شجاعت گاه باشد اقدام نباید کرد پس نکند و بجبن مشتبه شود و یا کند و بشجاعت مشتبه شود و در واقع متهور باشد نه شجاع و گاه باشد که منظور آثار فضیلت باشد نه نفس فضیلت پس اگر آثار فضیلت غالب وجودی باشد مشتبه شود بطرف افراط که وجودیت و بطرف تفریط که عدمیت چه اشتباه وجودی موجودی بسیار است بخلاف اشتباه وجودی بعدمی مثالش سخاوت و شجاعت که مشتبه شوند با نهاد اسراف و متهور نه بخل و جبن و اگر آثار فضیلت غالب عدمی بود مشتبه شود بطرف تفریط که عدمیت نه بطرف افراط که وجودیت مثالش عفت که مشتبه شود بخمود نه بشره و بسیار باشد که امور یکه غیر فضایلند مشتبه شوند بفضایل پس لابد است از تنبیه بآن مثلا در حکمت جمعی باشند که مسایل علوم را بطریق تقلید و تلفیق فرا گیرند و در اثنای محاورات و مناظره بروجهی ایراد کنند که مستعان تعجب نماید و بر دور علم و کمال تفضل انفس گواهی دهند لیکن در حقیقت وثوق نفس و برد یقینی که ثمره حکمت در ایشان حاصل نبود و مثل ایشان در تقریر علوم مثل بعضی حیوانات بود در محاکاة افعال انسانی

وهمچنین عمل اعفا صادر شود از جماعتی که عفیف النفس نباشند مانند کسانی که ترک
لذات حسیه بطمع جاه و دنیوی کنند بنا بر انکه لذت وهمی لطیفتر از لذت حسی
است و یا ترک لذات دنیویه بتوقع لذات اخرویه که از جنس لذات دنیویه
است نمایند بنا بر انکه هم اکلفت و هم ادوم پس در حقیقت عفیف نباشند چه
عفیف بحقیقت کسی است که صدق حقیقت عفت در و موجود بود و حقیقت
عفت آنست که اعمال قوت شهوت بقدر ضرورت و کفایت حاجت بقا
شخصی و نوعی کند و باعث بر ایثار این فضیلت همین معنی باشد نه غرضی دیگر و
همچنین عمل آنجا صادر شود از کسی که حقیقت سخاوت از ایشان منتفی باشد چه حقیقت سخاوت
سخاوت آنست که باعث بر بذل مال جمیل بود بین بذل باشد فی نفسه نه
غرضی دیگر از اغراض چنانکه اکثر غرضیکان شهوات خسیسه و یا طماعان ارباح
متضاعفه و یا متوقعان لذات وهمیه را و نه قلت معرفت بقدر مال و
بصعوبت مداخل وی چنانکه اکثر میراث یافتگان و یا بیمبالاتی در وجوه
اکتساب او و قدر مال نهایت عزیزست بنا بر انکه ضروری است در تدبیر معاش
و نافع در اظهار حکمت و اکتسابش از وجوه سهل و متعسر چه مکاسب صعبه باید
که حکمت و سلوک در طریق آن بر اصرار نهایت دشوار و هلاکت افتد که مال را مدخل

صعب بود و مخرج سهل چه کسی مال در دشواری چون بردن سنگ گرانسنگ بر
فراز کوه و خرج در آسانی چون فرو گذاشتن وی بسوی نشیب و بدین سبب
احرار اکثر از مال ناقص خلاص یافتند و اغنیا را غلبه بکثرت اموال مخلوط
و عاقل داند که نه آن نقصی است و نه این کمالی و همچنین عمل شجاعت شجاعت هم
صادر شود از جمعی که فضیلت در ایشان موجود نبود مانند کسانی که بر بساط
حروب و رکوب اهوال و خطرها اقدام نمایند در طلب مال یا ملک یا غرضی دیگر
از انواع اغراض دنیویه چه باعث بر این اقدام طبیعت شره باشد نه فضیلت
شجاعت چه نفس شریف را در معرض خطرها نهادن در طلب مالی یا جاهی یا غرضی
دیگر از اغراض خسیسه از خساست طبع و دناءت همت ناشی تواند شد نه از
طبیعت فضیلت و شجاع بحقیقت آنست بود که خدمش از ارتکاب امری قبیح
شنیع مثیر باشد از انصرام عمر و انقطاع حیات و بدین سبب خشیه شدن جبل را
بر زند که مذموم حیات اختیار کند و تعجیل مرگ را با فضیلت شجاعت و ذکر باقی از
تاخیر اجل با چندین عیب و علت دوستر شمرد و اشارت باینست آنجا شجاع
حقیقی علی بن ابی طالب علیه السلام با اصحاب خود میگفته که ایها الناس انکم ان لم
تقتلوا تموتوا والذی نفس ابن ابیطالب بیده لالف ضربة بالسیف علی الرأس

اهون من سمعته علی عاتقه اوباش یعنی ای مردمان اگر چان کنید که کشته نشوید
چه توانید کرد کی اجل موعود نمیرید بگذارنی که جان علی در قبضه قدرت اوست
که هزار ضربت شمشیر بر سر او سهلتر از مردن بر بستر و از جمله که گفتیم
معلوم شد که عفت و سخاوت و شجاعت بتکوین نیاید الا از مردی حکیم و
شرایط و ارکان این فضایل متحقق شوانند شد مگر بحکمت پس هر عفیفی و جوادی
و شجاعی البته حکیم باشد لیکن هر عفیف و سخی و شجاع بودنش لازم نبود لیکن چنین حکیمی در حکمت ناتمام باشد چه حقیقت حکمت مرکبست از علمی مطابق و عملی
موافق و لهذا گفته اند که معنی حکیم راست گفتار درست کردار است و در اینجا
گفتار اشان بعلم مطابقت و درستی کردار اشان بعمل موافقی پیدا
حکیم غیر عامل سلوک راه ظاهر شهاکرده و از راه باطن قدمی نپیموده چه
نتیجه پیمودن راه باطن رسیدنست بخدا و رسیدن بخدا ممکن نیست مگر بمجرد
شدن بالفعل و درستی از قید جسم و تعلق بجسم بخدائی که نه جسمیست و نه
متعلق بجسم بتوان رسید و نفس تا مهذب نشود علاقه اش لامحاله با جسم باقیست
و آن هر آینه کنده پای اوست و از پای کسنده و در راه پیمایی نیاید پس تا
علاقه جسم باقیست از خدا محروم باشد و تهذیب نفس دانستی که تهذیب اخلاق

حکمی چه

اوست

اوست که موجب قطع علاقه اوست از جسم پس حکیم غیر مهذب الاخلاق بخدا
نرسیده باشد و تا مهذب نشود نتواند رسید و دوئیست که این باشد مراد از
قول خدای تع در قرآن مجید که الیه یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح
یرفعه و کلمه اشان باشد بروح مجرد چنانکه عرف قرآنست و طیب اشان باصفت
علم و بالا بردن عمل مراد ایشان باشد چنانکه گفتیم و این تاویل مبنی بر آنست
که ضمیر در یرفعه راجع باشد بعمل صالح و ضمیر از بکلم چنانکه مختار مرا ای است
لیکن اگر کلم طیب را بعلم توحید حمل کرده و عمل صالح را رافع او نموده باشیم که
مقصود از عمل صرف قلوبست از خلق سوی خالق لتنبعث بعد الانصراف
الیربه لمعرفه و محبته و اکثر از اهل ظاهر ضمیر مستتر را راجع بکلم دانند و ضمیر
یرفعه را راجع بعمل تا مراد عدم قبول مجرد عمل باشد بدون علم و در طریقه
ما مراد عدم حصول علم بود مگر بعمل و در طریقه ما مراد عدم امکان وصول
نفس ناطقه است بخدای بدون تهذیب اخلاق و هذا غایة ما اردنا الاشاره
الیه من علم الاخلاق مقصد دوم از خاتمه در ذکر طریقه تحقیق از علمای
شریعت که مراد از صوفیه و عرفا ایشانند خواه نستی باشند باین اسم و
خواه نه بدانکه چون دانسته شد که مناط تمامیت انسان و کمالیت نفس ناطقه

مقرر شد

بعد از حصول حکمت نظریه تحصیل ملکه عدالت است که عبارت از توسط در جمیع
افعال و اعمال بحیثیتی که مایل باحد طرفی افراط و تفریط نباشد و آن لا محاله
موقوف است بمعرفت تاثیر و مقدار تاثیر هر فعلی و عملی در نفس بحسب کمیت و
کیفیت که هر آینه تفاصیل آن عقول بشر نتواند بود بلکه موقوف است بتعلیم
و تعریف الهی که ببعثت انبیا و رسل و وضع شرایع و قوانین کلیه حاصل
تواند شد پس حصول ملکه عدالت و تحصیل تهذیب اخلاق موقوف باشد بوجود
انبیا و دلالت و هدایت ایشان سلام الله علیهم اجمعین و این نیز اعنی
حاجت انسان تهذیب اخلاق علی حده طریقی ست در اثبات وجوب نبوت
چنانکه حاجت انسان بتمدن طریقی بود بر این مطلب چنانکه گذشت و
بالجمله اندازه اعمال هم بعقل و هم بحسب ترک و فراگرفته شوانند شد مگر از
انبیا قال الشیخ فی رساله الاخلاق بعد عد انواع الفضایل و اما تقدیر هذه
الفضایل و تحدیدها فمستفاد من ارباب الملل و از اینجا معلوم شد که مراد از
میزان قیامت که آلت سنجیدن اعمال و افعالست در حقیقت نیت مکر
انبیا و اوصیای انبیا علیهم السلم چنانکه سابقا اشاره بران رفت پس غرض از
بعثت انبیا نیست مگر تهذیب اخلاق نفوس ناطقه و تحصیل ملکه عدالت در

طبایع

طبایع بشریه کافال سیدهم و خاتمهم صلی الله علیه و آله و علیهم اجمعین بعثت لاتمم
مکارم الاخلاق پس مزاولت و مباشرت افعال و اعمال شرعیه باید بنوعی باشد
که موجب تخلی بفضایل و تخلی از رذایل تواند گشت و بحسب تحصیل اخلاق فاضله
و تبدیل ملکات رذیله تواند شد و ایمعنی لا محاله موقوف بتنبهی کامل و آگاهی
وافر و پرداختن باحوال خود و خبردار بودن از امور باطن و تقلبات قلب
و دقایق آفات نفس و اهتمامی عظیم در واقع گردانیدن عبادات بر وجه
اخلاص محض و خلوص نیت از جمیع شوایب و لا محاله ملاحظه اینمعنی با معاشرت
و مخالطت و ارتکاب لوازم مراسم و عادت و مباشرت امور دنیویه مطلقا
غایت متعسر بلکه بر اکثر نفوس متعذرست پس بسیاری از محققین علمای
شریعت بل حکمای ملت در هر زمانی از ازمنه بعد از تحصیل علوم نقلیه و حصول
ملکات علمیه و تکمیل قوه نظریه اختیار عزلت و تقلیل خلطت و عشرت نموده
اند و جماعت تلامذه و طلبه را نیز بران میداشته و میفرموده بدون آنکه تبتلی
بالکلی یا تخصص بوضعی و هیأتی را واجب دانند و لازم شمرند و در صدر سالف نیز
شعار خلص صحابه و کمل تابعین همین بوده و انقطاع بخدا و انفراد بجهت عبادت
و بندگی را میستوده اند تا آنکه جماعتی تقلید ایشان کرده رسوم و اصطلاحات

علیه موجود است شیخ و نه در نزد ری
عامر بن شهر سی با خصوص از اینجا شیخ

وضع کردند و پیری و مریدی شایع شد یکدیگر را دیدند درهم شدند و رطب و یابس با هم آمیختند
و اقرب بصواب همان اکتفا بنسبت عبودیت بندگی کردنست و از سمت
ولایت مومنین و مخلصین و صالحین و متقین که در قرآن مجید و سنت مطهره وارد
شده نگاه و نمودن و ارزش و مهیات فقر و فنا در هر لباس که باشد
چنانکه شیوه صحابه و تابعین بوده نقدی نمودند و بالجمله محققین این طبقه
ارباب همم عالیه اند که همت بر ذات یگانه الهی مقصور سازند و منهج مطهر
دیگر بوجهی از وجوه نپردازند و اسیطایفه را در سلوک راه خدا مقامات
که اول آن بعد از تیقظ توبه کردنست از ترک طاعات و ارتکاب سیئات
و آخرش کشتن از هر چه غیر اوست و توبه کردن از کل چیزی که عبارت
از وجود مجازی چنانکه گفته اند وجود ذنب لا یقاس به ذنب و بین
مابین مقامات بسیارست که بعضی از اکابر این طایفه حصر آن در هزار
مقام کرده و خواجه عبد الله انصاری در کتاب منازل السایرین ایراد صد مقام
کرده اصول مقامات نموده که هر مقام از ان بمثومت بده قسم هر قسمی از ان
شود ۵ مقامات علیحده و مجموع مراتب نهصد قسم و آخرین مراتب را که کشتن از
جمیع ماسوات مرتبه فنا خوانند بنحوی که فنا در این مرتبه منظور تواند بود

پس شامل فنای از فنا نیز باشد و در این مرتبه خوض بحر وصول روی دهد و جامع
صفات حق گردد و ببقای حق شود و شیخ ابو علی سینا در کتاب اشارات
باب علیحده در ذکر مقامات عارفین عقد کرده و امام فخر رازی در شرح اشارات
گفته ان هذا الباب اجل ما فی هذا الکتاب فانه مرتب فیه علوم الصوفیه ترتیباً
ما سبقه الیه من قبله و لا لحقه من بعده و شیخ در اول باب مذکور میگوید
ان للعارفین مقامات و درجات یختصون بها دونهم فی حیوتهم الدنیاویه
دون غیرهم کانهم دونهم فی جلابیب من ابدانهم قد تقضوا و تجردوا و انهمالوا
عالم القدس یعنی مر عارفین را مقامات و درجاتیست در معرفت حق تعالی
و سلوک بحضرت او که مخصوص ایشان و غیر ایشان را از ان مراتب و درجات
نصیبی نیست و این اختصاص بابقای حیات دنیویه و تعلق نفوس ایشانست
بابدان پس گویا ایشان با اینکه در جلباب و لباس ابدان خود ند در ان
لباس و جلباب نیستند بلکه آن لباس را از خود کنده اند و بدور افکنده و در
فصلی از فصول آن باب گفته العرفان مستدام من غیر تفرق و نقص و ترک
و نقض متعین فی جمیع هو جمع صفات الحق للذات المرید بالصدق متصفة
علی الواحد ثم وقوف و محقق طوسی قدس سره در شرح این کلام گفته قطع الشیخ

جميع مقامات العارفين في هذا الفصل پس شرح اين كلام كرده بانكه غرض از تحصيل
المعرفة التي هي كمال للنفس الناطقة انما هي المستعدة له بالقوة كمون شيئين تخلية
وتحلية كما ان مداواة المرضى كمون شيئين تنقية وتقوية والاول سلبي والثاني
الجابي وهو مسبوق بالاول ولكل منهما درجات اما درجات التخلية فتفرق
بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها فان التفرق هو
تفصيل بين شيئين لا ترجح لاحدهما على الآخر ثم نفض الآثار تلك الشواغل الكاملة
والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به فان النفض
هو تحريك شيء ليتفصل عنه اشياء مستقرة بالتباس اليه كالغبار عن الثوب
تركٌ لطلب الكمال لاجل ذاته فان الترك تخلية والقطاع عن شيء ثم رفض
لذاته بالكلية فان الرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة واما درجات التحلية
فبيانها على الاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل
قدرة مستقرة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستقرا في
علمه الذي لا يغرب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستقرة في ارادته
التي يستنع ان يمتنع عنها شيء من الممكنات بل رأى كل وجود وكل كمال
وجود صادرا عنه فايضا من لدنه وصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه

الذي

الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد
فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله بالحقيقة فهذا معنى امعان
العرفان في جميع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه يجب ان
كون هذه الصفات ومايجري مجراها مع كونها متكثرة بالقياس الى مبدأها
الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته و
كذلك سائرها واذ لا وجود ذاتيا لغيره فالصفات مغايرة للذات ولا ذات
موصوفة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال الشيخ انما انه آله واحد فهو
لا شيء غيره وهذا معنى قول الشيخ شتى تجلى الواحد وهناك لا يبقى واصف
ولا موصوف ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف وپوشيده
نماند كه اين كلام تقريري ديگر است مر وحدت وجود را كه قرة العيون عرفا و
ثمرة القلوب اولياست و درين تقرير اشارتست بحديث قدسي مشهور كه لا
يزال يتقرب الي العبد بالنوافل حتى كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي
به يبصر وبده التي به يبطش ومعلوم شود كه اين مطلب علاوه بر آنكه موافق
شريعت غراست واز مجموع آنچه ذكر كرديم ظاهر شود كه مرتبه معرفت بالاتر
از مرتبه حكمت و مطلب عرفا عزيزتر از مطلب حكما چه مطلب حكما قطع تعلق نفس ناطقه

تعلق م

٤٠٦

بالقياس الى الكثرة متحدة م

است از تعلق جسمانیات و پیوستن بملاء اعلی و عالم مجردات و مطلب عرفا
قطع نظر از جمیع ماسوا و تحصیل مقام فنا و پیوستن بعالم بقا و مطلب عرفا
و حکما هر دو بالاتر است از مطلب زهاد و عباد چه مطلب زهاد و عباد کف نفس
از جسمانیات نیز نیست بلکه کف نفس است از لذات جسمانیه دنیویه فانیه
بتوقع لذات جسمانیه اخرویه باقیه و شیخ در مقامات عارفین در بیان
فرق میان زاهد و عابد و عارف گفته المعرض عن متاع الدنیا و طیباتها
بخیل بالنسبة الی الزاهد و المواظب علی نفل العبادات بالقیام و الصیام و نحوها
بخیل بالنسبة الی العابد و المصرف بفکره لله قدس الجبروت مستدیما لشروق
نور الحق فی سره بخیل بالنسبة الی العارف و قد یترکب بعض هذه مع بعض و در
بیان فرق میان اغراض زاهد و عابد و بیان غرض عارف گفته ازاده
عند غیر العارف معاملة ما کانه یشتری بمتاع الدنیا متاع الاخرة
و عند العارف تنزه عما یشغل سره عن الحق و تکبر علی کل شیء غیر الحق و
العبادة عند غیر العارف معاملة ما کانه یعمل فی الدنیا بالاجرة یاخذ منها فی
الاخری هی الاجر و الثواب و عند العارف ریاضة ما لهمیة و قوی نفسه النوعیة
و المتخیلة لیجرها بالتعوید عن حجاب العزور لله حجاب الحق فصیر مسالة للسر الباطن

حین ما یتجلی الحق و لاشارة فی تخلیص السر الی الشروق المستطاع و بصیر ذلک ملکة مستقرة
کلما شاء السر اطلع لله نور الحق غیر مزاحم من الهمم بل مع تشییع منها له فیکون
بکلیته منخرطا فی سلک القدس چون در فرق اول اشارت کرد بقوله و قد یترکب
بعض هذه مع بعض که هر زاهد و هر عابد عارف نبود بش لازم نیست اگرچه
هر عارف البته هم زاهد است و هم عابد ظاهر شد وجود زهد و عبادت در
عارف تیز پس در فرق دویم بیان کرد تغایرت زهد و عبادت غیر عارف
را با زهد و عبادت عارف چه زهد غیر عارف در حقیقت بشارت است در
استعواضی مرتاع فانی دنیا را بمتاع باقی آخرت و عبادت غیر عارف معامله
ایست مانند کسی که عمل کند بتوقع اجرت بخلاف زهد عارف که شریف است
از هر چه غیر حق تعالی است تا شاغل باطن او از جناب حق تعالی نشود و تکبر است
یعنی استحقار است مر غیر حق تعالی را در جنب حق تعالی و عبادت عارف ریاضتی
است و عبادت دانی مر همتهای قوی تهای خود را تا در وقت توجه باطن بجناب
حق مطیع و منقاد او باشند و مزاحمت با او ننمایند و باطن او را با هوا و هوس خود
مشغول نسازند ثم قال فی فصل آخر فاد اعبر الریاضة لا الیل صار سره مرآة مجلوة
محاذیة بها شطر الحق و درت علیه اللذات العلی و فرح بنفسه لما بها من اثر الحق

وکان له نظر الی الحق ونظر الی نفسه وکان بعد متردد ای یعنی چون بر بساط بر کمال
رسد باطن عارف چون مرآتی شود جلا یافته که در مقابل وجه تعالی حق داشته شده
باشد پس متمثل شود در آینه باطن عارف اثر حق تعالی و فایض شود بر ولایات
حقیقة و مستبح باشد لا محاله بخود پس او را نظری بسوی حق باشد و نظری بسوی
خود و از بهجت هنوز متردد باشد ثم قال فصل آخر ثم لیغب عن نفسه
فلیحفظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه لمن حیث هی لاحظه لها لان حیث
برزخها و هناک یحق الوصول یعنی چون عارف بمقامی رسد که گاه نظر او
بحق باشد و گاهی بخود پس همت بگمارد و اصلا نظر بخود نگمارد و از خود
غایب شود و از غیر حق بتمامی فانی مطلق گردد و ملاحظه و التفاتش مخصوص بجناب
قدس باشد و بس و اگر گاهی ملاحظه خود کند از بهجت که ملاحظه حق است در آینه
جمال مطلق کند نه از بهجت که ذات خود را صاحب چنین رتبتی و زینتی بیند
و چون عارف بانتهای رسد هر آینه بحق وصول رسیده باشد بمعنی انه
و جمیع طالبی الحق لله ذلک المقام بمحمد و اهل بیته علیهم السلام و ذا آخر ما
اردناه و الحمد لله افضل المنعام و الصلوة و السلم علی رسوله و اهل بیته

الفقیر الکرام

۵ مطلب اول از مقدمه

۷ مطلب دوم از مقدمه در کیان راه خدای

۱۱ مطلب سیم از مقدمه در ذکر اختلاف علما و بیان غرض و فایده از علم کلام و حکمت

۱۶ سبب صدوث علم کلام و جدال جدا شدن آن غریب و غزالی

۱۹ فصل در بیان فرق میان حکمت و کلام و فرق وی از حکمت

۲۱ مطلب اول در علم خود شناسی

۳۱ فصل دوم ارباب اول از مقاله اول در جواهر و عرض

۳۵ عرض کیف

۳۸ فصل سیم از مقاله اول از باب اول در اثبات صورة نوعیه

۴۰ در علم اجرام فلکی و احوال آن

۴۲ فصل در اثبات تناهی ابعاد اجسام

۴۶ در کیفیت حصول مزاج و ترکیبات

۴۹ صنوف افلاک

۵۰ صنوف ملائکه

۵۲ در علم ملائکه

۵۷ در ذکر عناصر

۶۰ فصل در اثبات تناهی ابعاد

۶۲ در علم انقلاب و احوال عناصر

۶۶ در احوال مرکبات ناقصه

۷۲ در احوال مشترکه اجسام کره آن مکان و زمان و غیره

۸۱ در نتیجه فصول مزبور

۸۳ در ترکیب و رجحان مغایرت نفس ناطقه و بدن

۸۵ در علم نفس بذات خود

۸۷ در ذکر قوای حیوانیه

۹۳ در ذکر قوه نظری و عملی

۹۶ در مناسبت نفس ناطقه با بدن

۹۹ در حاجت بدن نفس ناطقه

۱۰۱ در تعلق نفس تناسخ

۱۰۴ در احوال نفوس منفصله و مجردات عقلیه

۱۰۶ در تعلق نفس ناطقه بمقدار معین بدن

۱۱۰ مقاله دوم در علم ضد اول فصل اول در اثبات معنی وجود

۱۱۳ در علم واجب

۱۱۵ در حسن اصل واجب

۱۲۰ شبهه این گونه

۱۲۳ در خواص ممکن و نفی الوهیت

۱۲۶ در تقسیم اقسام نسبت و مسبوقیت و بیان معنی حدوث و قدم

۱۳۸ در حدوث عالم و سبب احتیاج عالم بصانع

۱۴۱ در اثبات واجب

۱۴۴ در صفات واجب و اختصاص سلبیه صفات واجب و ثبوتیه و معنی اسم و صفت و فرق میانها

۱۴۶ در عینیت صفات واجب تعالی

۱۵۰ در تقسیم صفات ثبوتیه که کدام قسم عین ذات است

۱۵۲ در علم و قدرت واجب

۱۵۹ در علم واجب

۱۷۱ در تقسیم صفات فعلیه واجب تعالی

۱۷۴ در افعال واجب الوجود

۱۷۳ در آنکه صادر اول ماهیت ثانیه با وجود است یا ماهیت

۱۷۵ در کیفیت صدور معلول از علت

۱۷۹ در آنکه صادر اول در برابر ذات موجودات

۱۸۰ در اختلاف صور عناصر

۱۸۶ در آنکه علت فیضان تحصیل ناطقه و صور نوعیه مرکبات عقل عاشرات

۱۸۹ در حدوث حوادث در ابطال حادث بقدیم

۱۹۰ در آنکه فاعلیت واجب مر انسان را به نوعیت از اختیار قابلیت

۱۹۲ در آنکه عنایت و تدبیر الهی بعضی از حکمتها که متعلق بنظام کل بر آن

۱۹۴ در ذکر بعضی از حکمتها که متعلق بنظام کل بر آن

۱۹۷ در قضا و قدر

۲۰۰ در کیفیت دخول شرور در قضا

فصل اول باب اول ۲۰۸
۲۰۱ در افعال عباد
۲۰۴ در اسباب اجابت دعوات وصورت خوارق عادات وکرامات
۲۰۶ در حقیقت ملک وجبل وسایطین
۲۰۹ در تکلیف الهی
۲۱۱ در حسن تکلیف شرعی
۲۱۳ در وجوب لطف در وجوب ایمان ودور نبوت نبوت
۲۱۴ در وجوب بعثت انبیا
۲۱۵ در ذکر طایفه حکما در اثبات نبوت
۲۱۶ در ذکر طایفه صوفیه در اثبات نبوت
۲۱۷ در حقیقت نبوت
۲۱۸ در آنکه غایت مراتب کمالات انسانی نبوت است
۲۱۹ در نبذه از حالت ملائکه وکیفیت نزول وصعود ایشان
۲۲۱ در کیفیت وحی نبوت
۲۲۲ در سر وحی عبادات
۲۲۴ در وجوب عصمت انبیا وکیفیت وقوع معجزات
۲۲۶ در موقوف بودن نبی وکیفیت علم بصدق نبی در اثبات نبوت بعد از موت
۲۳۵ در ذکر بعضی از خواص سخن وحقیقت نسخ وکیفیت بدا
۲۴۲ در ذکر لوحی ودیگر امور متعلقه بنبوت
۲۴۵ در ذکر طبقات انبیا ورسل وعدد انبیا ورسل واسامی ایشان
۲۴۶ در ذکر اختلاف امم در عصمت انبیا ودرجه ملکه
۲۵۲ در افضلیت پیغمبر ما
۲۶۶ در معراج حضرت رسول
۲۶۸ در اثبات ولایت وکرامات اولیا
۲۶۹ در معنی امامت وفضیلت
۲۷۱ در ذکر اختلاف مسائل امامت

۲۸۴ در فضل معتمد صابر علی بن ابی طالب بامامت وخلافت
۳۰۰ در ذکر بعضی از نصوص جلیه از طرق سنیه که دلالت آن بر امامت علی بن ابی طالب
۳۰۷ در ذکر نصوص خفیه بر امامت علی بن ابی طالب
۳۱۷ در ذکر نبذی از فضایل وکمالات آن حضرت
۳۲۸ در نفی اهلیت امامت وخلافت از غیر آن حضرت
۳۳۵ در نتیجه وفصول مذکوره در این باب
۳۳۶ در ذکر ادله مخالفین خلافت او ذکر وجواب آن
۳۴۳ در اثبات امامت سایر ایمه واختصار در عدد اثنا عشر وحقیقت مذهب شیعه
۳۴۶ در ذکر بعضی از فضایل ایمه صلوات الله علیهم
۳۵۰ در معاد وحلاف ناس در حقیقت روح وکیفیت حشر آن
۳۵۳ در ذکر عالم مثال
۳۵۵ در مسئله چند در موقوف بودن آن بکی از حقیقت معاد
۳۶۰ در حقیقت لذت والم وانواع آن
۳۶۴ در احتلاف ناس در حقیقت معاد
۳۶۵ در نقد مذاهب مسلمین قایلین بمعاد جسمانی مطلقا
۳۸۱ در نقد مذاهب حکما در سئوال قبر وعذاب قبر ومعاد وسایر احوال برزخ
۳۹۳ در حقیقت جنة ونار
۳۹۵ خاتمه در بیان سلوک راه باطن وطریق حکمت ودلالت بر تهذیب اخلاق
۴۰۶ در ذکر مجملی از علمای شریعت

